

Religion und Zivilgesellschaft: zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung

Borutta, Manuel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
SSG Sozialwissenschaften, USB Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Borutta, M. (2005). *Religion und Zivilgesellschaft: zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung*. (Discussion Papers / Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Forschungsschwerpunkt Zivilgesellschaft, Konflikte und Demokratie, Forschungsgruppe Zivilgesellschaft, Citizenship und Politische Mobilisierung in Europa, 2005-404). Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-117454>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Manuel Borutta

Religion und Zivilgesellschaft
Zur Theorie und Geschichte ihrer
Beziehung

Discussion Paper Nr. SP IV 2005-404

ISSN 1860-4315

Manuel Borutta ist Historiker und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin. Er war Gast der Forschungsgruppe „Zivilgesellschaft, Citizenship und politische Mobilisierung in Europa“.

Manuel Borutta is Historian and Research Fellow at the Friedrich-Meinecke-Institut, Freie Universität Berlin. He was guest of the research group “Civil society, citizenship und political mobilisation in Europe”.

Zitierweise:

Manuel Borutta, 2005

Religion und Zivilgesellschaft – Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung

Discussion Paper SP IV 2005-404

Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB)

Abstract

This paper argues against a secularist definition of civil society, unveiling the relation between religion and civil society as not exclusively negative but rather ambivalent. The paper highlights the global and multidisciplinary current discourse on that subject. It summarises the theoretical and empirical objections to the theory of secularisation and develops a non-secularist conception of civil society, which is applied to 19th century history. An intimate connection between religion and civil society within and outside of Europe becomes apparent, varying from the bourgeois family to religious associations and to the colonial mission. By focussing on religion, previously marginalised protagonists and spheres of civil society come to the fore, namely, clerics, women, members of the lower classes and colonies. On the level of concepts, spatial and normative definitions of civil society appear as being partly secularist. The identification of civil society with 19th century bourgeois society is challenged by pointing to religiously motivated processes of self-organisation across social classes. From a genealogical perspective, the influential polarisation of religion and civil society that still exists today can be traced back to the connected formation of theories of secularisation and of the bourgeois society. Therefore, the analysis shows how the relation between religion and civil society was interpreted as antagonistic for such a long time period as well as why this should change in the future.

Zusammenfassung

Der Aufsatz argumentiert gegen eine säkularistische Definition von Zivilgesellschaft, indem er die keineswegs ausschließlich negative, sondern ambivalente Beziehung zur Religion herausarbeitet. Hierfür wird zunächst der aktuelle, gleichermaßen globale wie disziplinenübergreifende Diskurs zum Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft beleuchtet, dann – vor dem Hintergrund theoretischer und empirischer Einwände gegen die Säkularisierungstheorie – ein nicht säkularistisches Verständnis von Zivilgesellschaft entwickelt, das schließlich forschungspraktisch an der Geschichte des 19. Jahrhunderts erprobt wird. Deutlich wird dabei die enge Verflechtung von Religion und Zivilgesellschaft inner- und außerhalb Europas, von der bürgerlichen Familie über religiöse Vereine bis hin zur Kolonialmission. Die Fokussierung von Religion rückt von der Forschung bislang zu Unrecht marginalisierte Akteure und Felder zivilgesellschaftlicher Praxis in den Blick: Geistliche, Frauen, Unterschichten, Kolonien. Auf konzeptioneller Ebene erweist sie räumliche und normative Definitionen von Zivilgesellschaft als teilweise säkularistisch. Empirisch revidiert sie die Gleichsetzung von Zivilgesellschaft und bürgerlicher Gesellschaft im 19. Jahrhundert, indem sie auf religiös motivierte klassenübergreifende zivilgesellschaftliche Praktiken aufmerksam macht. In genealogischer Perspektive führt sie die noch immer wirkungsmächtige Dichotomisierung von Religion und Zivilgesellschaft auf die Verflechtung der Entstehung von Theorien der Säkularisierung und der bürgerlichen Gesellschaft zurück. Die Untersuchung der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft erklärt mithin sowohl, warum beide Größen so lange antagonistisch verstanden worden sind, als auch weshalb sich dies künftig ändern sollte.

Inhalt

Einleitung	1
1. Religion und Zivilgesellschaft im Diskurs der Gegenwart	6
2. Kritik der Säkularisierungstheorie	9
3. Religion und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert	17
3.1 Religion und Moderne in europäischer und globaler Perspektive	17
3.2 Religion und <i>civil society</i> in Großbritannien und den USA.....	20
3.3 Religion und Bürgerlichkeit in Deutschland – komplementär oder konkurrierend? ...	22
3.3.1 Religiöse Erziehung zur Bürgerlichkeit	23
3.3.2 Religion, Kolonialismus und Zivilgesellschaft	24
3.3.3 Inklusion qua Exklusion und Assimilation – die Verbürgerlichung der Juden	26
3.3.4 Zivilgesellschaft ohne Bürger – katholische Selbstorganisation.....	27
3.4 Liberalismus, Religion und bürgerliche Gesellschaft	34
3.5 Säkularisierung als Selbstbeschreibung ‚der‘ Moderne	36
Zusammenfassung	38
Anhang	41
Bibliographie	45

Why are assemblies less sufferable in a church than in a theater or market?

John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689)

Einleitung*

Die Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft wurde nicht immer antagonistisch gedacht. John Locke erklärte Religion 1689 im *Letter Concerning Toleration* zur Bedingung menschlicher Gesellschaft. Atheismus erschien Locke untolerierbar, weil er sämtliche Bande der Gesellschaft auflöse. Edmund Burke nannte den Antiklerikalismus der Französischen Revolution in den *Reflections on the Revolution in France* 1790 eine Gefahr für die Zivilisation, weil der Mensch ein „religious animal“, die Religion „basis of civil society“ und „great source of civilization“ sei. Alexis de Tocquevilles heute wieder sehr einflussreiches Werk *De la démocratie en Amérique* zählte Religion 1840 zu den „Hauptgründe[n] der Erhaltung der demokratischen Republik in den Vereinigten Staaten“.¹

Die Reihe theoretischer Kronzeugen, die Religion und Zivilgesellschaft nicht konkurrierend, sondern komplementär begriffen, ließe sich fortsetzen. Sie ändert nichts daran, dass Religion zumindest in der deutschen Theorie und Geschichtsschreibung der Zivilgesellschaft ein nahezu blinder Fleck ist.² Von prominenten Vertretern des Konzepts wurde sie hier sogar explizit aus der Analyse ausgeklammert. So hat Jürgen Kocka Zivilgesellschaft noch 2000 als Modell einer „säkularisierten Gesellschaft freier und selbständiger Individuen“ definiert. Auch Ulrich Herbert fasste sie jüngst als „Vision einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft“.³

Säkularisierung wird in beiden Definitionen nicht näher bestimmt, erscheint jedoch gleichsam als Voraussetzung von Zivilgesellschaft. Dieser apriorische Ausschluss der Religi-

* Wertvolle Anregungen, Hinweise und Kommentare verdanke ich Julia Balkhausen, Christoph Conrad, Dieter Gosewinkel, Matthias Koenig, You Jae Lee, Ute Luig und Nina Verheyen. Anna Verena Münch half bei der Literaturbeschaffung. Eine frühere Fassung des Textes wurde mit Mitgliedern und Gästen der Forschungsgruppe „Zivilgesellschaft, Citizenship und politische Mobilisierung in Europa“ am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung diskutiert. Allen sei hiermit herzlich gedankt.

¹ Vgl. John Locke, Ein Brief über Toleranz, Hamburg 1957, S. 94; Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Oxford / New York 1993, S. 90f.; Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2 Bde., Stuttgart 1959-62, Bd. 1 S. 332-348; Bd. 2, S. 32-42, 142-144, 160-164.

² Aus einer umfassenden Literatur und mit weiteren Literaturhinweisen siehe Jürgen Kocka / Paul Nolte / Sven Reichardt / Shalini Randeria, Neues von der Zivilgesellschaft. Aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel, WZB Discussion Paper Nr. P 01-801, Berlin 2001; Dieter Gosewinkel, Zivilgesellschaft – eine Erschließung des Themas von seinen Grenzen her, WZB Discussion Paper Nr. SP IV 2003-505, Berlin 2003.

³ Jürgen Kocka, Zivilgesellschaft als historisches Projekt: Moderne europäische Geschichtsforschung in vergleichender Absicht, in: Christof Dipper u. a. (Hrsg.), *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder*, Berlin 2000, S. 475-484, hier S. 482; Ulrich Herbert, Liberalisierung als Lernprozess. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte - eine Skizze, in: (Hrsg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980*, Göttingen 2002, S. 7-49, S. 13 (Hervorhebungen MB).

on aus der Zivilgesellschaft überrascht umso mehr, als gerade die Kirchen in der Transformation Osteuropas von der Diktatur zur Demokratie, mit der die Renaissance von Zivilgesellschaft als Konzept und Projekt ja meist begründet wird, eine zentrale Rolle spielten.⁴ Osteuropäische Bürgerrechtler und Wissenschaftler haben hierauf frühzeitig und wiederholt hingewiesen und die Kirche explizit als realen oder potentiellen Teil von Zivilgesellschaft gefasst.⁵

Dennoch dominiert nicht bloß in Deutschland noch immer ein säkularistisches Verständnis von Zivilgesellschaft. Warum? Als analytisches Konzept wird Zivilgesellschaft oft normativ begründet, nämlich mit dem Projekt der Zivilgesellschaft. Die definitorische Exklusion von Religion könnte insofern auch damit zusammenhängen, dass diejenigen, die Zivilgesellschaft als analytisches Konzept und politisches Projekt seit 1990 im Westen wiederzubeleben suchen, selbst eher kirchenfern oder agnostisch orientiert waren und sind. Ihr Säkularismus steht in Kontinuität zu der in Europa nach den Religionskriegen allmählich etablierten Norm, wonach „der Staat den etablierten Religionen gegenüber Abstand zu halten und zwischen den verschiedenen Konfessionen als neutral zu gelten“ habe.⁶

Inwiefern diese säkularistische Norm in Europa tatsächlich verwirklicht wurde und ob man sie auf außereuropäische, nichtchristliche Kontexte übertragen kann, ist fraglich. Offen erscheint zudem, ob für Zivilgesellschaften dieselbe säkularistische Norm zu gelten hat wie für Staaten. Zweierlei spricht gegen eine apriorische Exklusion von Religion: In normativer Perspektive steht sie in Spannung zu Werten wie Pluralismus und Toleranz, mit denen das Projekt der Zivilgesellschaft oft identifiziert und begründet wird⁷; analytisch verstellt sie den Blick auf die enge Verflechtung und positive Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft in

⁴ Es sei nur an den Beitrag der katholischen Kirche zum demokratischen Wandel Polens oder die Rolle der evangelischen Kirche als Vermittler gegenüber dem SED-Staat, als Teil und Dachorganisation der DDR-Bürgerrechtsbewegung erinnert. Zu Polen: Zbigniew A. Pelczynski, *Solidarity and 'The Rebirth of Civil Society' in Poland, 1976-1981*, in: John Keane (Hrsg.), *Civil Society and the State*, London / New York 1988, S. 361-380; José Casanova, *Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland*, in: Said Arjomand (Hrsg.), *The Political Dimensions of Religion*, Albany 1993. Zur DDR: Gerhard Rein, *Die protestantische Revolution 1987-1990*, Berlin 1990; Michael Haspel, *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und in den schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen 1997; Arnd Bauerkämper, *Die Sozialgeschichte der DDR*, München 2005, S. 108f. Auch in anderen kommunistischen Ländern Osteuropas fungierten Religion und Kirche im Übergang zur Demokratie als Quellen und Sphären zivilgesellschaftlichen Handelns: Sergej Filatow, *Religiosität und Religionsgemeinschaft in Russland zwölf Jahre nach Zusammenbruch des Kommunismus*, in: *Der Bürger im Staat* 2/3 (2001) S. 130-135; Manfred Spieker (Hrsg.), *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen*, Paderborn u. a. 2003.

⁵ Vgl. etwa Adam Michnik, *L'Eglise et la gauche. Le dialogue polonais*, Paris 1976 (dt.: *Die Kirche und die polnische Linke*, München 1980; engl.: *The Church and the Left*, Chicago 1993); Michal Buchowski, *The shifting meanings of civil and civic society in Poland*, in: Chris Hann / Elizabeth Dunn (Hrsg.), *Civil Society. Challenging Western Models*, London 1996, S. 79-98, bes. S. 82.

⁶ Vgl. Charles Taylor, *Drei Formen des Säkularismus*, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, S. 217-246, hier S. 217. Zur Kritik des Säkularismus als westlicher Doktrin, die selbst religiöse Züge trägt: Rajeev Bhargava (Hrsg.), *Secularism and its Critics*, Delhi 1998; Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, bes. S. 181-201.

⁷ Vgl. John Keane, *The limits of secularism. Does the marginalizing of religion impose a new intolerance?*, in: *The Times Literary Supplement*, 9.1.1998, S. 12f.

Vergangenheit und Gegenwart. Jürgen Kocka hat seine säkularistische Definition von Zivilgesellschaft daher inzwischen relativiert.⁸ Dennoch ist sie nach wie vor wirkungsmächtig.

Da der Säkularismus einer ergebnisoffenen Untersuchung der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft im Weg steht, möchte ich ihn im Folgenden auf mehrfacher Ebene – konzeptionell, theoretisch und empirisch-historisch – kritisieren: *erstens* durch einen Blick auf den aktuellen Diskurs über Religion und Zivilgesellschaft, *zweitens* durch die Sichtung empirischer und theoretischer Einwände gegen die Säkularisierungstheorie, *drittens* durch die Analyse der historischen Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert.

Ausklammern werde ich im Folgenden die Vormoderne. Zwar erhielt das Projekt der Zivilgesellschaft im Zuge der Expansion des Christentums vermutlich selbst eine religiöse Konnotation, die moderne Konzeptionen (und Religionsbegriffe!) der Zivilgesellschaft eventuell bis heute beeinflusst. Aus Platzgründen kann die für die Übertragung auf andere religiöse Kontexte wichtige Frage, wie christlich (protestantisch) moderne Vorstellungen von Zivilgesellschaft geprägt sind, hier dennoch nicht behandelt werden.⁹

Vielmehr geht es darum, Religion als zentrales Objekt historischer Zivilgesellschaftsforschung zu profilieren und zu operationalisieren. Kapitel 1 und 2 liefern einen Forschungsbericht. In Kapitel 3 werden dann – nach der Konturierung anderer relevanter Forschungsfelder – auf Basis einer Fallstudie zum Katholizismus und eigener Forschungen zum Liberalismus neue Fragestellungen und Hypothesen entwickelt. Im Resümee werden Schlussfolgerungen für die historische Zivilgesellschaftsforschung gezogen.

Zunächst gilt es jedoch, den schillernden Begriff der Zivilgesellschaft zu bestimmen. Mit Dieter Gosewinkel lassen sich, begrifflich leicht variiert, räumliche (1), normative (2) und relativistische (3) Konzepte von Zivilgesellschaft unterscheiden. *Räumlich* (1) wird Zivilgesellschaft als Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Privatsphäre gefasst: als ‚Dritter Sektor‘, in dem freie Assoziationen, soziale Bewegungen und Nicht-Regierungsorganisationen agieren und der deshalb durch ein besonderes Maß gesellschaftlicher Selbstorganisation gekennzeichnet ist. Räumliche Definitionen von Zivilgesellschaft sind insofern normativ, als sie die Trennung der genannten Sphären zur Norm ziviler, moderner Gesellschaften erheben. Implizit oder explizit folgen sie Theorien funktionaler Differenzierung wie der Säkularisierungstheorie (in Form der Prämisse einer Trennung von Staat und Kirche, Politik und Religion, Öffentlichkeit und Privatsphäre), problematisieren diese normative Dimension jedoch kaum.

⁸ Vgl. Jürgen Kocka, Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Ralph Jessen / Sven Reichardt / Ansgar Klein (Hrsg.), Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2004, S. 29-42, hier S. 39.

⁹ Die Studie von Dominique Colas gibt auf diese Frage vielleicht zurecht keine eindeutige Antwort. Einerseits betont sie Luthers Gegnerschaft zu militanten Reformatoren wie Thomas Müntzer, die mit dem Versuch einer Errichtung des Gottesreiches (Fürstensturz und Bildersturm) auf Erden – laut Colas – eine Zerstörung der *société civile* intendierten (wobei Luther den Begriff nicht verwendete). Andererseits rekonstruiert sie mit Augustinus’ Unterscheidung von *civitas dei* und *civitas terrena* auch vorreformatorische Dichotomisierungen von Religion und Zivilgesellschaft. Vgl. ders., ‘Civil Society’: a historical and conceptual approach, in: Dieter Gosewinkel / Sven Reichardt (Hrsg.), Ambivalenzen der Zivilgesellschaft. Gegenbegriffe, Gewalt und Macht, WZB Discussion Paper Nr. SP IV 2004-501, Berlin 2004, S. 14-25, hier S. 19-21; ders., *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris 1992.

Im Gegensatz dazu rücken *normative* Definitionen (2) von Zivilgesellschaft normative Annahmen über die Qualität sozialen Handelns bewusst ins Zentrum. Diese Annahmen werden teils theoretisch, teils empirisch gewonnen und zu einem Idealtypus oder Kanon ‚ziviler‘ Handlungsweisen oder Tugenden verdichtet, der wiederum als Prüfstein von ‚Zivilität‘ und – mehr oder weniger – zivilgesellschaftlichen Konstellationen in Gegenwart und Geschichte dient. Negativ wird Zivilität dabei meist in Abgrenzung von Barbarei und Gewalt definiert, positiv durch Bezug auf ‚Zivilisation‘, die Entwicklung von Bürgertugenden oder Prinzipien wie Fairness, Toleranz, Anerkennung des Anderen etc.

Auch *relativistische* Ansätze (3) fassen die normativen Aussagen und Handlungen jener Akteure, die sich als Träger (oder Gegner) von Zivilgesellschaft verstehen, zivilgesellschaftliche Werthaltungen formulieren, durchzusetzen oder zu bekämpfen versuchen, als zentrales Motiv und Programm von Zivilgesellschaft. Sie übernehmen sie jedoch nicht als normatives Ideal, sondern suchen sie mit einem gewissen Abstand in ihren jeweiligen historischen Kontexten zu verstehen. „Dieser historisierende Zugang“, so Gosewinkel, „wirkt insofern relativistisch, als er die dem Konzept Zivilgesellschaft immanenten Normen relativ zu ihrer Zeit und damit als wandelbar begreift.“¹⁰

Der dritte Ansatz von Zivilgesellschaftsforschung hat den Vorzug theoretischer Kohärenz. Mit Blick auf die Analyse nichtdiskursiver Praktiken und Strukturen der Zivilgesellschaft erscheint es dennoch sinnvoll, auch Elemente der ersten und zweiten Definition zu berücksichtigen: nicht umstrittene Begriffe wie Zivilität, Toleranz oder Fairness (sie bedürfen der Historisierung), aber formale Elemente wie freiwillige Assoziation bzw. Selbstorganisation (1), Prinzipien wie den Verzicht auf physische Gewalt, eine universalistische Gemeinwohlorientierung der Akteure, die Verheißung sozialer Egalität und Inklusion (2). Zwar war zivilgesellschaftliches Handeln realiter oft durch das Gegenteil gekennzeichnet: durch verbale Aggressivität, kulturelle Partikularität und soziale Exklusivität. Aber gerade aus diesen Ambivalenzen, Paradoxien und Widersprüchen speiste sich die Dynamik des Projekts.

Wie ich zeigen werde, war und ist Religion für die Theorie und Praxis der Zivilgesellschaft zentral: Bereits im 19. Jahrhundert trugen – so die These, die in Kapitel 3.5 ausgeführt wird – Kulturkämpfe um den Ort und die Bedeutung der Religion in der Moderne maßgeblich zur Genese der Theorie einer Differenzierung sozialer Sphären bei: Aus liberaler Sicht sollten Politik und Religion, Wissenschaft und Religion, Kunst und Religion als ‚Bereiche‘ voneinander getrennt werden. Gegen diese Differenzierung wandten sich antiliberaler religiöse Kräfte wie der ultramontane Katholizismus. Räumliche Definitionen der Zivilgesellschaft waren damit selbst Effekt des liberalen Denkens in Differenzen und seiner religiösen Antipoden. Auch die säkularistische Definition von Begriffen der Zivilität, Zivilisation, Zivilisierung und Toleranz erfolgte im Kontext solcher Kulturkämpfe. Religion wirkte insofern – positiv wie negativ – an der Entstehung räumlicher und normativer Definitionen von Zivilgesellschaft mit. Die Analyse der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft kann daher zur Historisierung sowohl des Konzepts als auch des Projekts der Zivilgesellschaft beitragen.¹¹

¹⁰ Gosewinkel, Zivilgesellschaft, S. 3-7. Zit. ebd., S. 7.

¹¹ Siehe hierzu ausführlicher unten (Kap. 3.4-3.5).

Damit komme ich zum zweiten Untersuchungsgegenstand: Im Titel ist von Religion und Zivilgesellschaft die Rede, nicht von Kirche und Zivilgesellschaft. Kirche ist organisierte, institutionalisierte Religion. Sowohl in räumlicher (a) als auch in normativer (b) Perspektive lassen sich Kirchen als reale oder potentielle Elemente von Zivilgesellschaft begreifen. Sie sind in der Regel nicht mit Staaten identisch (Ausnahme: Kirchenstaat). Aus differenzierungstheoretischer Perspektive handelt es sich vielmehr um ‚intermediäre Organisationen‘, die weder Markt noch Staat angehören¹², wenngleich sie mit letzterem oftmals eng verflochten sind (Staatskirchen) und ihr Handeln in jüngerer Zeit oft mit ökonomischen Kategorien beschrieben wird (Markt, Angebot, Nachfrage etc.) (a). Wie Freikirchen und Sekten, Klöster und Kongregationen, religiöse Vereine und Verbände leben Kirchen in hohem Maße von gesellschaftlicher Selbstorganisation und freiwilliger Assoziation. Sie sind gemeinwohlorientiert und verzichten in der Regel auf physische Gewalt, auch wenn sie diese mitunter predigen (b). Insofern kann man kirchliche und kirchennahe Institutionen zurecht als Sphären und Instanzen zivilgesellschaftlichen Handelns begreifen.¹³

Allerdings würde die ausschließliche Konzentration auf Kirchen die Untersuchung von vornherein auf das Christentum festlegen. Der Islam etwa kennt keine Kirchen. Obwohl auch im Folgenden das kirchennahe Christentum im Vordergrund stehen wird, soll zumindest das analytische Raster offen bleiben. Es geht daher im Folgenden um die Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft. Religion ist umfassender als Kirche. Sie kann zivilgesellschaftliche Praktiken auch in nicht oder locker organisierter Form beeinflussen: als Quelle zivilgesellschaftlichen Handelns, diskursive Ressource oder imaginäres Anderes.

Was jedoch ist Religion? Bereits Theologen und Religionswissenschaftler wie Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Rudolf Otto haben die Möglichkeit eines allgemeinen Religionsbegriffs infrage gestellt. Der Soziologe Max Weber meinte in *Wirtschaft und Gesellschaft*, dass eine Religionsdefinition erst am Ende einer Untersuchung stehen könne und verzichtete letztlich darauf, sie zu liefern. Es ist daher nicht Ziel des Beitrags, eine universale Definition von Religion zu geben. Denn zum einen hat die Abgrenzung des Religiösen vom Nichtreligiösen stets selbst religiöse Implikationen, auch dann, wenn sie im wissenschaftlichen Kontext erfolgt.¹⁴ Zum anderen sind universale Religionsdefinitionen ahistorisch und eurozentrisch.¹⁵ Die Vorstellung von Religion als definierbarer, pluraler Entität ist eine euro-

¹² Vgl. Karl Gabriel, Modernisierung als Organisation von Religion, in: Michael Krüggeler / ders. / Winfried Gebhardt (Hrsg.), *Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, S. 19-37, hier S. 30-32. Dass die Differenzierungstheorie selbst Teil des Problems ist, Religion in der Moderne adäquat zu beschreiben, wird in Kap. 2 dieses Papers erörtert.

¹³ Siehe hierzu demnächst die von Arnd Bauerkämper und Jürgen Nautz organisierte Tagung *Churches and Civil Society. Interrelated or Inimical?* am Berliner Kolleg für Vergleichende Geschichte Europas, 28.9.-30.9.2006.

¹⁴ Vgl. Detlef Pollack, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) S. 163-190, bes. S. 165 Anm. 5 und 6. Pollacks eigene Definition verbindet funktionale und substantielle Elemente. Siehe ebd., S. 184ff. Einen Überblick weiterer Definitionsversuche geben Günter Kehr, Religion, Definitionen der, in: Hubert Cancik u. a. (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart u. a. 1998, S. 418-425; Christoph Auffarth / Hubert Mohr, Religion, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart-Alltag-Medien*, Bd. 3, Stuttgart / Weimar 2000, S. 160-172.

¹⁵ So zum Beispiel die Kritik von Talal Asad, *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, in: ders. (Hrsg.), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore

päische Erfindung, die im Zuge kolonialer Expansion auf andere Kontexte übertragen wurde. Die Kolonisierten wurden einer Religion zugeordnet oder gezwungen, sich zu einer Religion zu bekennen.¹⁶ Nicht zuletzt aufgrund dieser Genese des Religionsbegriffs wäre es problematisch, Religion universell zu ‚definieren‘.

Einige Religionswissenschaftler beschränken sich deshalb – ähnlich wie die jüngere Zivilgesellschaftsforschung mit dem Begriff der Zivilgesellschaft verfährt – darauf, Verwendungsweisen des Begriffs Religion in historischen Kontexten¹⁷ oder die Genealogie der Unterscheidung des Säkularen vom Sakralen¹⁸ zu untersuchen. Die Frage lautet dann nicht mehr, was Religion ist, sondern wer von ihr in welchen Kontexten redet und welche – diskursiven wie nichtdiskursiven Folgen – dies hat. Auch wenn das Problem, wie Religion jenseits von Diskursen zu untersuchen ist, damit nicht ‚gelöst‘ ist, werde ich mich vor diesem Hintergrund im historischen Teil des Beitrags (Kapitel 3) auf Zusammenhänge konzentrieren, in denen explizit von Religion die Rede war und die in enger, positiver oder negativer Beziehung zu Kirchen standen, ohne mit der Kirche immer identisch zu sein. Zuvor möchte ich indes einen Überblick des gegenwärtigen Diskurses über das Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft geben.

1. Religion und Zivilgesellschaft im Diskurs der Gegenwart

Der Soziologe Niklas Luhmann hat einmal auf die (selbst gestellte) Frage, was die Wiederaufnahme des Begriffs der Zivilgesellschaft aufgrund historischer Rekonstruktion ausschließe, geantwortet: die Wirklichkeit.¹⁹ In Bezug auf die Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft gilt dieses Diktum nur mehr eingeschränkt. Seit ungefähr einem Jahrzehnt hat die Zivilgesellschaftsforschung Religion als Gegenstand entdeckt. Allein die Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur (IBZ) verzeichnet nach 1994 67 Zeitschriftenaufsätze, die Religion und Zivilgesellschaft im Titel führen (1983-1993 hingegen Fehlanzeige), darunter theologische, religionswissenschaftliche, philosophische, politik- und sozialwissenschaftliche Beiträge westlicher und nichtwestlicher Autoren in englischer, deutscher, französischer und italienischer Sprache, die sich auf unterschiedliche Religionen (v. a. Christentum und Islam)

1993, S. 27-54 an Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1995, S. 44-95.

¹⁶ David Scott, Religion in Colonial Civil Society. Buddhism and Modernity in 19th century Sri Lanka, in: Cultural Dynamics 8 (1996) S. 7-23. Zum Import der Kategorie Religion in Südkorea: Matthias Koenig, Religion and the Nation-State in South Korea. A Case of Interpretations of Modernity in a Global Context, in: Social Compass 47 (2000) S. 551-570.

¹⁷ Vgl. Hans G. Kippenberg, Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition noch auf einer Überlegenheit der Wissenschaft basiert, in: B. Glagow / ders. (Hrsg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, S. 9-28.

¹⁸ Vgl. Talal Asad, Formations of the Secular.

¹⁹ Niklas Luhmann, Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000, S. 12.

und Räume (Europa, Afrika, Asien, Lateinamerika, USA) beziehen.²⁰ Hinzu kommen zahlreiche wissenschaftliche Monographien und Sammelbände.²¹ Auch Theoretiker der Zivilgesellschaft wie John Keane widmen dem Problem erhöhte Aufmerksamkeit.²²

Wie ist die neue Präsenz der Religion im Reden über Zivilgesellschaft zu erklären? Die Vermutung, dass hier lediglich interessierte Trittbrettfahrer (Geistliche, Theologen, religiöse Laien) auf den fahrenden Zug einer Debatte aufspringen, um einem Bedeutungs- und Machtverlust von Religion und Kirche in Europa entgegenzuwirken, greift insofern zu kurz, als es sich um ein globales Phänomen handelt, das verschiedene Sprachen, Religionen, Kulturen und Disziplinen umgreift. Es handelt sich auch weniger um eine ‚Debatte‘ im strengen Sinn, in der einzelne Beiträge aufeinander antworten, als um ein polyphones Stimmengewirr. Eine Verständigung über zentrale Begriffe und Prämissen steht noch aus.

Die meisten Beiträge verstehen unter Religion und Zivilgesellschaft sehr Verschiedenes. Häufig werden beide Begriffe gar nicht erst definiert, sondern schlicht vorausgesetzt. Auch die Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft wird unterschiedlich gefasst: Oft wird Religion (und Kirche) als integraler, faktischer oder potentieller Teil von Zivilgesellschaft verstanden.²³ Aber auch Spannungen und Gegensätze beider Größen werden thematisiert.²⁴ Nur selten werden sie als prinzipiell unvereinbar behandelt. Einige Studien untersuchen die religiösen Wurzeln von Zivilgesellschaft²⁵, andere die Verträglichkeit von Zivilgesellschaft mit nichtchristlichen Religionen. Speziell zum Verhältnis von Islam und Zivilgesellschaft hat sich im letzten Jahrzehnt eine vitale Debatte entfaltet.²⁶

²⁰ Siehe Anhang.

²¹ Neben der Bibliographie am Ende dieses Beitrags siehe auch die umfassende Literaturliste bei David Herbert, *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot 2003, S. 295-314.

²² Vgl. John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions*, Cambridge 1998, 28-31.

²³ Vgl. J. P. Singh Uberoi, *Religion, civil society and the state. A study of Sikhism*, Delhi u. a. 1996; Hermann-Josef Große Kracht, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn 1997; Richard Madsen, *China's Catholics. Tragedy and hope in an emerging civil society*, Berkeley u. a. 1998; Tracy Kuperus, *State, civil society and apartheid in South Africa. An examination of Dutch Reformed Church-state relations*, Basingstoke u. a. 1999; Hartmut Behr / Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt (Hrsg.), *Politik und Religion in Staat, Zivilgesellschaft und den internationalen Beziehungen*, Opladen 2002; Francesca Vidal (Hrsg.), *Religionen und Zivil-Gesellschaft*, Mössingen-Talheim 2002.

²⁴ Vgl. Mary Ann Tétreault / Robert A. Denemark (Hrsg.), *Gods, guns, and globalization. Religious radicalism and international political economy*, Boulder u. a. 2004.

²⁵ So fragt ein interdisziplinärer Band nach nichtliberalen Konzeptionen von Zivilgesellschaft, zu denen auch religiöse (christliche, muslimische, jüdische, konfuzianische) Traditionen gezählt werden. Vgl. Simone Chambers / Will Kymlicka (Hrsg.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton 2002. Speziell zum Verhältnis von Konfuzianismus und Zivilgesellschaft siehe Sybille Fritsch-Oppermann (Hrsg.), *Ostwind. Die Bedeutung von Religion und Kultur für zivilgesellschaftliche Konzepte im konfuzianischen Kontext*, Loccum Protokoll Nr.26/98, Rehburg-Loccum 1999.

²⁶ Vgl. Michèle Auga, *Der Begriff der Zivilgesellschaft und seine Diskussion in Ägypten*, in: *Orient* 37 (1996), Nr. 3, S. 453-464; Jenny B. White, *Civic culture and Islam in urban Turkey*, in: Chris Hann / Elizabeth Dunn (Hrsg.), *Civil Society. Challenging Western Models*, London 1996, S. 143-154; Olivier Roy, *Le post-islamisme*, Aix-en-Provence 1999; Jacques Waardenburg, *Zivilgesellschaft, Menschenrechte und Islam*, Vortrag Luzern, 7. Mai 2002, in: http://www.unilu.ch/gf/3259_9302.htm; Aryn B. Sajoo, *Civil Society in the Muslim World*, London 2002; Behrouz Khosroozadeh, *Demokratie und Zivilgesellschaft in Okzident und Orient. Eine vergleichende Studie. Das Fallbeispiel Iran*, Berlin 2003; Saïd A. Arjomand, *Coffeehouses, Guilds and Oriental Despotism –*

Was haben diese heterogenen wissenschaftlichen, politischen, religiösen Interventionen gemeinsam? *Erstens* begreifen sie Religion nicht mehr als transitorisches Relikt der Vormoderne, das im Zuge einer Entzauberung der Welt verschwindet, sondern als Teil und Effekt der Moderne. *Zweitens* verstehen sie Religion nicht mehr als Privatsache, sondern als öffentliche Angelegenheit, die entweder selbst Teil von Zivilgesellschaft ist oder deren Entwicklung fördern kann. *Drittens* setzen sie keine Differenzierung des Politischen und Religiösen in separaten Sphären mehr voraus, sondern fokussieren Vermischungen und Verflechtungen von Politik und Religion. Meist ohne sie explizit zu erwähnen oder zu kritisieren, werden damit, wie in Kapitel 2 ausgeführt wird, jene drei Varianten der Säkularisierungstheorie unterminiert, die für die ‚Selbstbeschreibung‘ (Niklas Luhmann) des Westens konstitutiv waren (Entzauberung der Welt) oder sind (Privatisierung der Religion, Differenzierung von Politik und Religion).

Mit expliziter Kritik der Säkularisierungstheorie beginnt daher die erste systematische Analyse der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft von David Herbert. Im theoretischen Teil seines Buches diskutiert der Soziologe das Verhältnis von Religion und Moderne, die Kritik der Säkularisierungstheorie, Theorien der Zivilgesellschaft und der Öffentlichkeit in Beziehung zur Religion sowie normative Fragen, die Religion für das Verhältnis der Zivilgesellschaft zum politischen Liberalismus und zu den Menschenrechten aufwirft. Der empirische Teil bietet Fallstudien zur Situation von Muslimen in Großbritannien nach der Rushdie-Affäre, zum Verhältnis von Katholizismus und Zivilgesellschaft in Polen nach *Solidarność*, zur Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft in Bosnien nach dem Krieg sowie zur Islamisierung von Zivilgesellschaft in Ägypten nach Nasser.

Herbert betont die Fähigkeit der Religion zur Adaption: *Erstens* habe sie sich an die Moderne angepasst, indem sie wesentliche Bereiche moderner Systeme wie das Gesundheits- und Wohlfahrtswesen sowie den privaten, freiwilligen Sektor mitgestaltet habe. *Zweitens* seien religiöse Symbole und Diskurse einflussreiche Kommunikationsmedien geworden, deren Macht sich für oder gegen die Zivilgesellschaft mobilisieren lasse. Gleichzeitig habe diese Medialisierung aber auch die Religion selbst verändert (aus historischer Sicht ließe sich hier freilich einwenden, dass Religion auch schon in vormoderner Zeit eine mediale Dimension besaß). *Drittens* berge Religion ein herrschaftskritisches Potential, wie sich etwa im kommunistischen Polen, in den Militärdiktaturen Ägyptens und der Türkei, aber auch in den Demokratien Europas und der USA gezeigt habe, etwa in der Ethikdebatte oder in der Umwelt- und Friedensbewegung.

Obwohl es Herbert vornehmlich darum geht, Religion als realen oder potentiellen Teil von Zivilgesellschaft zu rehabilitieren, blendet er die negativen Effekte, die Religion für die Konstitution von Zivilgesellschaft haben kann, nicht aus, sondern liefert auch Beispiele dafür, dass Religion zerstörerische Kräfte entfalten (Bosnien), demokratische Partizipation blockieren (postkommunistisches Polen) und Diskussionsfreiheit einschränken kann (Ägypten, Großbritannien). Als dominantem symbolischem Medium sozialer Integration falle es ihr

Government and Civil Society in Late 17th to Early 18th Century Istanbul and Isfahan, and as seen from Paris and London, in: Hinnerk Bruhns / Dieter Gosewinkel, Europe and the Other – Non-European Concepts of Civil Society, CiSoNet Perspectives Series, Berlin 2005.

mitunter schwer, sich an den Pluralismus einer sich formierenden Zivilgesellschaft anzupassen (postkommunistisches Polen).²⁷

Von dieser ambivalenten Rolle der Religion gilt es auszugehen, will man ihre Beziehung zur Zivilgesellschaft untersuchen. Religion kann zivilgesellschaftliche Strukturen und Kulturen der Zivilität bekämpfen oder sogar zerstören, indem sie sich gegen Pluralismus und Toleranz wendet und Gewalt predigt. Sie kann indes auch das Gegenteil intendieren und bewirken. Wenn im Folgenden die konstruktive Rolle von Religion für Zivilgesellschaft im Zentrum steht, geschieht dies vor dem Hintergrund einer noch immer vorherrschenden säkularistischen Forschungs- und Theorietradition, die Religion entweder ausblendet oder nicht als Teil und Movens, sondern als Anderes oder Feind von Zivilgesellschaft begreift und damit, wie hier argumentiert werden soll, zentrale Felder zivilgesellschaftlicher Praxis übersieht. Da die Säkularisierungstheorie den Blick auf diese enge Verflechtung und positive Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft verstellt, ist sie zunächst selbst zu kritisieren. Behandelt werden daher im Folgenden *erstens* empirische Einwände gegen die Säkularisierungstheorie (mit Blick auf die USA, die nichtwestliche Welt und Europa); *zweitens* wissenschaftsinterne Ursachen für den Plausibilitätsverlust der Säkularisierungstheorie; *drittens* die doppelte – empirische wie theoretische – Verschiebung der religionssoziologischen Fragestellung. Intendiert ist kein vollständiges Abbild der komplexen, umfassenden Debatte zur Säkularisierungstheorie. Es geht vielmehr um Schlussfolgerungen, die daraus für die Zivilgesellschaftsforschung zu ziehen sind: Wie ist Religion in der Moderne zu konzeptualisieren, damit ihre ambivalente Beziehung zur Zivilgesellschaft untersucht werden kann?

2. Kritik der Säkularisierungstheorie

Die Entstehung der ‚Moderne‘²⁸ ist lange als Säkularisierung erzählt worden: als Entzauberung der Welt, Privatisierung der Religion, Differenzierung von Politik und Religion.²⁹ Religion ist jedoch in den letzten 200 Jahren weder außerhalb noch innerhalb des Westens bedeu-

²⁷ Vgl. Herbert, Religion and Civil Society, S. 291-3.

²⁸ Der Begriff der Moderne ist facettenreich: Er dient erstens als Periodisierungsbegriff zur Bezeichnung der Zeit seit 1789. Impliziert wird dabei ein grundlegender Wandel gegenüber der Vormoderne – eine Vorstellung, die sich bei näherer Betrachtung als scharfe Grenze meist kaum aufrechterhalten lässt. Gleichwohl gab es zweitens seit der Aufklärung ein Projekt der Moderne, in dem versucht wurde, die Bedeutung und die Präsenz der Religion in der Gesellschaft zurückzudrängen. Hieraus resultierten die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts. Drittens schließlich ist ‚die‘ Moderne mit der Institutionalisierung der Soziologie Ende des 19. Jahrhunderts Teil der Selbstbeschreibung westlicher, besser: westeuropäischer und nordamerikanischer Gesellschaften geworden. Zu dieser Identifikation von Westen und Moderne siehe Stuart Hall, Der Westen und der Rest, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität. Diskurs und Macht, Hamburg 1994, S. 137-179, hier S. 138: „[D]er Westen‘ [ist] ein historisches und kein geographisches Konstrukt [...] ein Gesellschaftstyp, der als entwickelt, industrialisiert, städtisch, kapitalistisch, säkularisiert und modern beschrieben wird. [...] Heutzutage kann man von jeder Gesellschaft mit diesen Charakteristika sagen, dass sie zum ‚Westen‘ gehört, wo immer sie auch auf der Landkarte liegt. Die Bedeutung des Wortes ist demzufolge praktisch identisch mit der des Wortes ‚modern‘.“

²⁹ Zu diesen drei Varianten der Säkularisierungstheorie: José Casanova, Public Religions in the modern World, Chicago / London 1994, S. 19-39.

tungslos geworden. Sie ist auch nicht privatisiert oder entpolitisiert worden, sondern erweist sich als vital, geht immer neue Fusionen mit Politik ein und überschreitet ständig neu die Grenzen des Privaten. Als *grand récit* ‚der‘ Moderne überzeugt die Säkularisierungstheorie daher nicht mehr.³⁰ Jürgen Habermas, der bis dahin als Vertreter eines säkularistischen Projekts der Moderne gegolten hatte, rief deshalb nach dem 11. September 2001 die „postsäkulare Gesellschaft“ aus.³¹ Implizit setzte er damit voraus, dass es zuvor eine säkulare Gesellschaft gegeben habe. Entsprechend ist derzeit vielerorts von einer ‚Rückkehr‘ der Religion oder von einer ‚Entsäkularisierung‘ die Rede.³²

Ob es sich aber tatsächlich um die ‚Wiederkehr‘ eines empirischen Phänomens handelt oder ‚lediglich‘ um das Wiedereinsetzen seiner sozialwissenschaftlichen Wahrnehmung, ist offen. Schon 1994 stellte der Philosoph Jacques Derrida eine Reihe von Fragen, die eher in die zweite Richtung verweisen: „Warum ist es so schwierig, das Phänomen zu denken, das man etwas vorschnell die ‚Rückkehr der Religionen‘ nennt? Warum zeitigt es eine überraschende Wirkung? Warum verwundert es jene, die mit allzu großer Arglosigkeit an die Alternative geglaubt haben, welche die Religion der Vernunft, der Aufklärung, der Wissenschaft, der Kritik [...] entgegensetzt, so, als würde die Vernunft zwangsläufig das Ende der Religion bedeuten, ihre Grenze und ihr gewaltsames Verschwinden?“³³

Inwiefern diese Fragen auch die Zivilgesellschaftsforschung betreffen, wird noch zu erörtern sein (Kapitel 3). Hier gilt es zunächst festzuhalten, dass sich die Vitalität und Präsenz des Religiösen im öffentlichen, politischen Raum nicht mehr modernisierungstheoretisch erklären lässt, d.h. mit Modernitätsdefiziten oder Entwicklungsrückständen, denn sie ist auch in Zentren westlicher Modernität wie den USA zu beobachten, wo die Säkularisierungstheorie schon länger kritisiert wird.³⁴ Für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg sprechen Religionssoziologen von einer ‚Restrukturierung‘ der Religion, für die Zeit nach 1970 (der Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs) von einem ‚Wiedererwachen‘ des konservativen religiösen Ame-

³⁰ Zur Deutung der Säkularisierungstheorie als master narrative siehe Jeffrey Cox, Religion and Imperial Power in Nineteenth-Century Britain, in: Richard Helmstadter (Hrsg.), Freedom and Religion in the Nineteenth Century, Stanford 1997, S. 339-342.

³¹ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.10.2001, S. 9.

³² Vgl. etwa Peter Berger u. a. (Hrsg.), The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, Washington D.C. 1999; Martin Riesebrodt, Rückkehr der Religionen. Zwischen Fundamentalismus und ‚Kampf der Kulturen‘, München 2000; Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.

³³ Jacques Derrida, Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: ders. / Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt a. M. 2001, S. 9-107, hier S. 14f.

³⁴ Vgl. etwa Rodney Stark / William Sims Bainbridge, The future of religion. Secularization, revival and cult formation, Berkeley u. a. 1985, die sich gegen die These eines Bedeutungsverlusts der Religion wenden und stattdessen mit Rückgriff auf die rational choice theory eine Theorie religiöser Märkte zu etablieren suchen, in der unterschiedliche Angebote das religiöse Geschäft beleben. Dieses Modell wird in Deutschland von Friedrich Wilhelm Graf vertreten. Es wirft indes die Frage auf, ob damit nicht gerade das – gegenüber Ökonomie und Wissenschaft – widerständige, irreduzible Potential von Religion in den Hintergrund rückt. Zur Einführung in die US-amerikanische Debatte: William Swatos jr., / Saviel V. A. Olson (Hrsg.), The Secularization Debate, Oxford 2000 sowie aus historischer Perspektive: Jon Butler, Jack-in-the-Box-Faith: The Religion Problem in Modern American History, in: Journal of American History 90 (2004) S. 1357-1378.

rika, um nur zwei einflussreiche Titel zu nennen.³⁵ Auch wenn es legitime normative Gründe gibt, die seither entstandenen öffentlichen Initiativen, Kampagnen und Assoziationen der religiösen Rechten (gegen das Recht auf Schwangerschaftsabbruch, Scheidung, Darwin im Schulunterricht etc.) abzulehnen, wäre es zu einfach, sie vorschnell zum Anderen der Zivilgesellschaft zu stilisieren. Sie sind vielmehr selbst Ausdruck zivilgesellschaftlicher Praxis, indem sie die ‚Kultur der Zivilität‘ neu definieren: christlich, antiliberal, antiwissenschaftlich.³⁶

Religiöse Dynamik prägt auch die nichtwestliche Welt, vor allem in Afrika, Asien und Lateinamerika.³⁷ Säkularisierte Europäer sind hier ebenfalls gewohnt, primär auf religiöse Fundamentalisten zu blicken und in ihnen eine Gefahr für Zivilgesellschaft zu sehen. Doch zum einen gibt es daneben auch eine Vielzahl anderer religiöser Aktivitäten. Zum anderen handeln selbst religiöse Fundamentalisten vielfach zivilgesellschaftlich, d.h. jenseits von Staat und Markt, gemeinwohlorientiert, in Vereinigungen, Medien und Netzwerken. Ein Beispiel hierfür sind die so genannten *mushroom churches* an den Küsten Süd- und Westafrikas: synkretistische Sekten, freiwillige, selbst organisierte lokale Kirchengründungen, die von der katholischen Kirche Afrikas als fundamentalistisch bezeichnet werden, jedoch oft staatliche und familiäre Defizite ausgleichen und so zum Aufbau gesellschaftlicher Strukturen beitragen.

Auch der antiwestliche islamische Fundamentalismus agiert häufig im Modus der Zivilgesellschaft. Gerade in der arabischen Welt ist er meist sozial inklusiver als die autoritären politischen Systeme und handelt als Akteur politischer Demokratisierung und sozialer Emanzipation. Das für muslimische Frauen gleichermaßen repressiv wie emanzipatorisch wirkende Tragen eines Kopftuchs ist für diese Ambivalenzen und Paradoxien nur ein besonders prominentes Beispiel. Ein weiteres Exempel ist das Zusammenspiel neuer, transnational agierender muslimischer Gemeinschaften in Afrika, die oftmals von Frauen gegründet werden und die Bildung neuer, weiblich dominierter bzw. beeinflusster Öffentlichkeiten provozieren.³⁸ Das Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft erscheint somit auch in der nichtwestlichen Welt keineswegs ausschließlich negativ. Das positive, konstruktive Potential von Religion zur Befriedung und Konsolidierung nichtwestlicher Gesellschaften ist deshalb künftig stärker zu beachten.³⁹

³⁵ Vgl. Robert Wuthnow, *The restructuring of American religion. Society and faith since World War II*, Princeton, 1988; Nancy Ammerman, *Re-awakening a sleeping giant. Christian fundamentalists in late twentieth-century US society*, in: Gerrie ter Haar and James Busuttil (Hrsg.) *The Freedom to do God's Will. Religious Fundamentalism and Social Change*, London 2002, S. 89-110; Rainer Prätorius, *In God We Trust. Religion und Politik in den USA*, München 2003.

³⁶ Vgl. Jeffrey Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton 2004, S. 63, S. 62-179.

³⁷ Für Lateinamerika siehe David Martin, *Tongues on Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990.

³⁸ Vgl. etwa Dorothea Schulz, *Political Factions, Ideological Fictions. The Controversy over the Reform of Family Law in Democratic Mali*, in: *Islamic Law and Society* 10 (2003); dies., *Muslim women's associations, mass media, and morals in urban Mali*, in: *ISIM (Institute of the Study of Islam in the Modern World) Newsletter*, Oktober 2000, S. 27.

³⁹ Für Afrika siehe jetzt Lawford Imunde (Hrsg.), *Die Rolle der Zivilgesellschaft und der Religion bei der Demokratisierung Afrikas*, Loccum 2003.

Die weltweite Vitalität und Präsenz von Religion wirft auch ein neues Licht auf Europa. Vielen Religionssoziologen erscheint Säkularisierung heute nicht mehr als universelle Norm, die sich qua Modernisierung langfristig überall durchsetzen wird⁴⁰, sondern als erklärungsbedürftiger ‚europäischer Sonderweg‘. Karl Gabriel hat in diesem Zusammenhang von einer Umkehrung der religionssoziologischen Fragestellung gesprochen: „War man bisher gewohnt, den europäischen Weg einer weitgehenden Privatisierung der Religion als die modernisierungstheoretisch zu erwartende Regel und alles andere als die Ausnahme zu betrachten, so geht es jetzt um die Frage, wie die europäische Ausnahme privatisierter Religiosität von der Regel weltweit öffentlich sichtbarer und wirksamer Religion zu erklären sei.“⁴¹

In Anlehnung an Dipesh Chakrabarty könnte man daher von einer religionssoziologischen ‚Provinzialisierung Europas‘ sprechen⁴² – wenn es nicht immer noch die disziplinär definierte, kolonialhistorisch bedingte Fixierung der Soziologie auf den Westen gäbe, die die Moderne erforscht, während sich die Ethnologie dem ‚vormodernen‘ ‚Rest‘ widmet (quasi analog zur Aufgabenteilung von Theologie und Religionswissenschaft). Für die sozialwissenschaftlich orientierte Zivilgesellschaftsforschung könnte daher die Rezeption ethnologischer Studien aufschlussreich sein. Auch wenn diese den Begriff Zivilgesellschaft eher vermeiden, lassen sich ihre Ergebnisse auf die Zivilgesellschaftsforschung beziehen. In Bezug auf die außereuropäische Welt sollte die sozialwissenschaftliche Zivilgesellschaftsforschung daher den Dialog mit dieser Disziplin intensivieren.⁴³

Um der naheliegenden Gefahr der vorschnellen Essentialisierung eines europäischen Sonderweges vorzubeugen, wäre in historischer Perspektive zum einen zu untersuchen, ob es nicht auch außerhalb des Westens Prozesse gab, die als Säkularisierung beschrieben werden können.⁴⁴ Zum anderen täuscht die vorschnelle Umwertung Europas⁴⁵ von einer universellen Norm zu einer partikularen Abweichung darüber hinweg, dass Religion auch in Europa nicht irrelevant geworden ist. Dies zeigen die jüngsten Pilgerzüge nach Rom und ihre Medialisie-

⁴⁰ In globaler Perspektive haben Pippa Norris und Ronald Inglehart zuletzt argumentiert, dass Säkularisierung zwar unausweichlicher Teil der Modernisierung sei, dass diese Modernisierung jedoch in weiten Teilen der Welt unvollständig verlaufe oder rückläufig sei. Da die Bevölkerung der säkularisierten Weltteile abnehme, die der anderen jedoch zunehme, entstehe der (falsche) Eindruck, Religion würde im Verlauf der Modernisierung an Bedeutung gewinnen – auch hier werden Religion und Moderne auf eigentümliche Weise dichotomisiert. Vgl. Pippa Norris / Ronald Inglehart / David C. Leege (Hrsg.), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004.

⁴¹ Karl Gabriel, Vorwort, in: *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa* [=Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44 (2003)], S. 7-11, hier S. 7. Vgl. ders., *Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext*, in: ebd., S. 13-36 (dort weitere Literatur zur Frage eines europäischen Sonderwegs). Siehe aus historischer Perspektive: Hartmut Lehmann, *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion?*, Göttingen 2004.

⁴² Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcoloniality and the Critique of History*, in: *Cultural Studies* 6 (1992) S. 337-357.

⁴³ Siehe etwa das Teilprojekt B1 *Afrikanische christliche Bewegungen in Nigeria und Deutschland zwischen lokalem Kontext und globalen Einflüssen im SFB 560 Lokales Handeln in Afrika im Kontext globaler Einflüsse*: <http://www.uni-bayreuth.de/sfbs/sfb-fk560/index-teilprojekte.html>.

⁴⁴ So kann etwa die Ablösung der ‚Staatsreligion‘ des Buddhismus durch die ‚Lehre‘ des Konfuzianismus 1392 in Korea auch als Trennung von Staat und Religion gedeutet werden. Diesen Hinweis verdanke ich You Jae Lee.

⁴⁵ Hiervor warnt auch Gabriel, *Säkularisierung und öffentliche Religion*, S. 33.

rung⁴⁶, die deutsche Debatte über den EU-Beitritt der Türkei, in der vermeintlich säkularistische Historiker protestantischer Provenienz das Christentum als Abgrenzungsmerkmal wiederentdeckten⁴⁷, oder die Debatte um den Religionsbezug der europäischen Verfassung⁴⁸, um nur drei Beispiele zu nennen.

Die Globalisierung fordert die Hegemonie des Säkularismus auch in Europa heraus. Vieles spricht dafür, dass Religion hier durch Immigration an Bedeutung gewinnen wird. Für zahlreiche Einwanderer spielen religiöse Diaspora-Identitäten schon jetzt eine wichtige Rolle. Ähnlich wie in den USA mit der Einwanderung aus Asien und Lateinamerika könnte sich die europäische Religiosität durch die prognostizierte demographische Minorisierung säkularisierter alter durch gläubige neue Bewohner wiederbeleben und verändern. Europas Missionierung durch Christen und Muslime der Dritten Welt hat bereits begonnen. Im Zuge der Globalisierung kehrt Religion wie ein Bumerang von der Peripherie in einstige Zentren des Kolonialismus zurück, um etablierte kirchlich-religiöse Strukturen zu transformieren.⁴⁹ Der globale Katholizismus, um ein besonders traditionsreiches Beispiel anzuführen, hat sein Zentrum zwar nach wie vor in Rom, wird aber zunehmend von nichtwestlichen Katholiken beeinflusst. Die intransigente Haltung des Papsttums in Fragen der Sexualmoral stützt sich nicht zuletzt auf die Marginalisierung liberaler europäischer Kräfte innerhalb des globalen Katholizismus zugunsten konservativer Katholiken aus Amerika, Asien und Afrika. Sie wirkt bereits jetzt auf Europa zurück.⁵⁰ Vielleicht war Säkularisierung kein europäisches Pilotprojekt globaler Modernität, sondern selbst innerhalb der Geschichte Europas lediglich eine Episode, die bald von einer neuen Ära der Multireligiosität abgelöst wird.⁵¹

⁴⁶ Vgl. Nils Minkmar, Mein Papstdefekt. Ist es neurologisch bedenklich, sich in diesen Tagen nicht katholisch zu fühlen?, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 24.4.2005.

⁴⁷ Vgl. Hans-Ulrich Wehler, „Muslime sind nicht integrierbar“, in: Die Tageszeitung 10.9.2002; ders., Das Türkenproblem, in: Die Zeit 12.9.2002, S. 9; ders., Verblendetes Harakiri. Der Türkei-Beitritt zerstört die EU, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 33-34/2004); Heinrich August Winkler, Wir erweitern uns zu Tode, in: Die Zeit 7.11.2002, S. 6; ders., Selbstzerstörung durch Überdehnung. Die EU und die Türkei dürfen einander nicht überfordern, in: http://www.bpb.de/themen/571FU3,0,0,Selbstzerst%F6rung_durch_%DCberdehnung.html. Zur Kritik dieser christlichen Definitionen Europas: Jürgen Gerhards, Europäische Werte. Passt die Türkei kulturell zur EU?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 38/2004).

⁴⁸ Vgl. Matthias Triebel, Religion und Religionsgemeinschaften im künftigen Europäischen Verfassungsvertrag. Die Debatten des Europäischen Konvents, NomoK@non-Webdokument: <http://www.nomokanon.de/abhandlungen/014.htm>, Rdnr. 1-88.

⁴⁹ So werden etwa die europäische Hegemonieansprüche in global vernetzten weiblichen Ordensgemeinschaften durch das größere Mitspracherecht außereuropäischer Gruppen minorisiert. Solche Wechselwirkungen werden derzeit von Gertrud Hüwelmeier im DFG-Projekt Transnationale Religion: Ordensgemeinschaften als Akteure im Prozess der Globalisierung unter Leitung von Ute Luig erforscht. Vgl. dies., Global Players - Global Prayers. Gender und Migration in transnationalen religiösen Räumen, in: Zeitschrift für Volkskunde 100 (2004) S. 161-176; dies., Ordensfrauen unterwegs. Gender und transnationale Migration, in: Historische Anthropologie 13 (2005) S. 91-110.

⁵⁰ So wurde etwa das jüngst an zu geringer Beteiligung gescheiterte italienische Bioethik-Referendum auf den Boykottaufruf des Vorsitzenden der italienischen Bischofskonferenz Camillo Ruini zurückgeführt. Vgl. Paul Kreiner, In Italien tobt ein bitterer Kulturkampf. Referendum zur Aufweichung des Bioethik-Gesetzes, in: Kölner Stadt-Anzeiger 10.6.2005.

⁵¹ Vgl. Matthias Koenig, Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland, Phil. Diss. Philipps-Universität Marburg 2003; Hartmut Leh-

Gibt es neben diesen empirischen auch theoretische Gründe für den Plausibilitätsverlust der Säkularisierungstheorie? Wie Thomas Kuhn argumentiert hat, hängen epistemologische Paradigmenwechsel nicht allein und meist auch gar nicht mit dem Wandel empirischer Realitäten zusammen. Wissenschaft ist vielmehr gerade aufgrund ihrer Paradigmen oft empirieresistent.⁵²

Die gesteigerte sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit für religiöse Phänomene hat daher auch epistemologische Ursachen. Zum einen hat die Postmoderne den Blick auf die religiöse Dimension der Moderne geöffnet. Nationalistische oder religiöse Fundamentalismen werden seither nicht mehr als ‚Rückfall‘ in die ‚Barbarei‘ oder in ein ‚finsteres Mittelalter‘ gedeutet, sondern als Teil und Effekt der Moderne. Die Moderne gilt mittlerweile als religionsproduktiv.⁵³ Zum anderen ist die These einer Entzauberung der Welt schon vor dem *narrative turn* selbst entzaubert worden: als moderner Ursprungsmythos der Moderne.⁵⁴

In den Kulturwissenschaften ist diese Sichtweise bereits weitgehend Common Sense. So deutet der Philosoph Giacomo Marramao Säkularisierung im Anschluss an den Historiker Reinhart Koselleck als Herkunftskategorie, „mit der die historische Entwicklung der modernen westlichen Welt von ihren christlichen Wurzeln her einheitlich gedeutet wird“. Seit dem 18. Jahrhundert sei Säkularisierung zu einer mit dem neuen Konzept „historischer Zeit“ untrennbar verflochtenen Kategorie geworden, die im Zusammenhang mit anderen Schlüsselbegriffen der Neuzeit wie „Emanzipation“ und „Fortschritt“, „Befreiung“ und „Revolution“ zu sehen sei. Säkularisierung sei zu einem die Moderne kennzeichnenden Begriff geworden, der die Gegenwart entwertet, „verbrennt und sie dabei umwertet in eine Etappe der langen Reise der Menschengattung zum Fortschritt“.⁵⁵ Mit der Dekonstruktion dieses linearen, teleologischen Fortschrittsdenkens scheint auch der Glaube an die Säkularisierung geschwunden zu sein.

Auch Sozialwissenschaftler haben zum Plausibilitätsverlust der Säkularisierungstheorie beigetragen. So hat der Soziologe José Casanova am Beispiel des Katholizismus argumentiert, dass sich Lateinamerika, Polen und die USA mit der Annahme eines Bedeutungsverlusts oder einer Privatisierung der Religion kaum angemessen beschreiben lassen. Unter Rekurs auf Habermas’ Theorie kommunikativen Handelns vertritt er die These, dass öffentliche Formen

mann (Hrsg.), Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte, Göttingen 2003. Speziell zur Stellung der Muslime in Europa siehe Matthias Koenig, Öffentliche Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa - analytische und komparative Perspektiven, in: Journal für Konflikt- und Gewaltforschung 6/6 (2004), S. 85-100; Hartmut Lehmann (Hrsg.), Koexistenz und Konflikt von Religionen im vereinten Europa, Göttingen 2004.

⁵² Vgl. Thomas Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1967.

⁵³ Vgl. etwa Danièle Hervieu-Léger, La Religion pour mémoire, Paris 1993.

⁵⁴ So bereits Thomas Luckmann, Secolarizzazione: un mito contemporaneo, in Cultura e Politica 14 (1969) S. 175-182.; Franco Ferrarotti, Il mito della secularizzazione, in: La Critica Sociologica 69 (1984) S. 11-22. Luckmanns Theorie der ‘unsichtbaren Religion’ ist aus meiner Sicht nicht als Säkularisierungstheorie zu verstehen, da sie Religion als anthropologische Konstante fasst. Vgl. ders., The Invisible Religion, New York 1967.

⁵⁵ Giacomo Marramao, Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit, Frankfurt a. M. 1989, S. 248, hier zit. n. Edith Saurer, Säkularisierung, Entchristianisierung, Entzauberung: Diskussionen in der italienischen Geschichtsschreibung, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanzen und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, S. 183-193, hier S. 185.

der Religion, die die Moderne akzeptieren, wie der Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965), als Teil einer pluralistischen Zivilgesellschaft nicht nur empirisch möglich, sondern auch normativ legitim seien – als moralische Instanz innerhalb des rationalen Diskurses der öffentlichen Sphäre. Casanova weitet diese Überlegungen zu einer grundsätzlichen Kritik der Säkularisierungstheorie aus, deren erste und zweite Variante (Entzauberung, Privatisierung) er verwirft, deren dritte Fassung (Differenzierung von Politik und Religion) er jedoch bewahren will, weil sie – seit den Gründervätern der Soziologie – Kern des Selbstverständnisses der modernen Sozialwissenschaften sei.⁵⁶

Der Anthropologe Talal Asad hat diesen Rettungsversuch sozialwissenschaftlicher Identität als theoretisch inkohärent kritisiert. Wenn Religion in der Moderne politisch sei, müsse man sich auch von der Vorstellung einer Differenzierung (bzw. Differenzierbarkeit) von Politik und Religion lösen. Asad plädiert deshalb dafür, die Säkularisierungstheorie als Explanans vollständig zu verabschieden und sich stattdessen der Genealogie des ‚Säkularen‘ (als binärer Opposition zum Religiösen und als epistemologischer Kategorie, die der Doktrin des ‚Säkularismus‘ vorgängig sei) zuzuwenden.⁵⁷

Auch Luhmann, der zuvor selbst eine funktionalistische Variante der Säkularisierungstheorie vertreten hatte⁵⁸, fragte zuletzt nicht mehr, ob wir in einer säkularisierten Gesellschaft leben, sondern warum dies behauptet wird.⁵⁹ Die religionssoziologische Fragestellung hat sich demnach nicht nur empirisch (als Provinzialisierung Europas von der universellen Norm zu einem partikularen Sonderfall), sondern auch theoretisch verschoben: Die Säkularisierungstheorie ist dabei vom Explanans zum Explanandum geworden.

Für die These von der Säkularisierungstheorie als Selbstbeschreibung des Westens spricht ihre Persistenz außerhalb der Wissenschaften. Die Trennung von Staat, Politik und Öffentlichkeit einerseits, Religion und Kirche andererseits erscheint maßgeblichen westlichen Intellektuellen und Politikern nach wie vor als Kriterium und Gradmesser der Modernität einer Gesellschaft. Nicht zufällig erfolgte der Rückgriff auf dieses Theorem angesichts einer ‚Bedrohung‘ der westlichen Moderne durch eine ihr ‚fremde‘ Religion. Nach dem 11. September 2001 forderten selbst Intellektuelle, die zuvor relativistische Positionen vertreten hatten und für interkulturellen Dialog und die Anerkennung kultureller Differenz eingetreten waren, von muslimischen Gesellschaften eine Trennung von Politik und Religion, von Staat und Kirche nach westlichem Vorbild. Westliche Medien stellten den Islam als reaktionär und anachronistisch dar. Der religiös legitimierte terroristische Angriff auf die Moderne erschien zugleich als einer von außen und aus grauer Vorzeit.

Dabei geriet nicht nur die intime Beziehung des islamistischen Terrorismus zur westlichen Moderne außer acht, sondern auch die Tatsache, dass die Trennung von Politik und Religion, von Staat und Kirche weder im Westen noch in Europa flächendeckend oder vollstän-

⁵⁶ Vgl. José Casanova, *Public Religions in the modern World*, Chicago / London 1994, bes. S. 19-39, 232.

⁵⁷ Vgl. Asad, *Formations*, S. 181-183.

⁵⁸ Vgl. Niklas Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.

⁵⁹ Für Luhmann ist die These einer säkularisierten Gesellschaft „der verzweifelte Versuch, an der Zentralität der Religionsfrage für das Problem der gesellschaftlichen Ordnung festzuhalten – aber eben nur noch in der Negativ-Fassung.“ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000, S. 104.

dig durchgesetzt worden ist. Zum einen gab es eine große Varianz europäischer Pfade, etwa das niederländische Modell der ‚Versäulung‘ (*verzuiling*) religiös-politischer Strömungen (katholisch, protestantisch, sozialistisch, liberal).⁶⁰ Zum anderen ließen sich Politik und Religion, Religion und Gesellschaft selbst in Frankreich, dessen Separation von Staat und Kirche 1905 in Europa keine Regel, sondern eine Ausnahme darstellt⁶¹, nicht einfach per Gesetz ‚trennen‘. Sie blieben vielmehr auf vielfältige Weise miteinander verflochten. So weist die Soziologin Danièle Hervieu-Léger darauf hin, dass sich die ‚persönliche Religion‘ im laizistischen Frankreich, das Religion zur Privatsache erklärte, in einem kulturellen Rahmen bewegte, der in die Religionsgeschichte des Landes eingebettet war. Trotz ihrer laizistischen Politik habe die Dritte Republik ein katholisches ‚Bedingungsraaster‘ geschaffen, in dem zum Beispiel das zivile Ehegesetz aus den durch die katholische Kirche vermittelten Partnerschaftsvorstellungen hervorgegangen sei.⁶²

Andere Widersprüche offenbart die deutsche Situation. Die Auslegung des Karlsruher Kruzifixurteils durch die bayerische Staatsregierung, das Verbot des Brandenburger LER[=Lebenskunde-Ethik-Religionskunde]-Unterrichts durch das Bundesverfassungsgericht⁶³, die ‚Kopftuchverbote‘ in Baden-Württemberg zeugen von einer paradoxen Realität: Auf der einen Seite steht der Wunsch nach einer Trennung von Kirche und Staat, Religion und Öffentlichkeit, Religion und Politik – in Spannung zu der vom Grundgesetz gewährten Religionsfreiheit. Auf der anderen Seite privilegieren Legislative, Exekutive und Judikative das Christentum (und, in geringerem Maße, das Judentum) gegenüber dem Islam, etwa beim Religionsunterricht und beim Tragen religiöser Symbole. Im Gegensatz zum Kopftuch ist das Tragen von Kutte und Kippa im Schuldienst Bayerns und Baden-Württembergs erlaubt.⁶⁴

Die genannten Beispiele erhellen, dass die Säkularisierungstheorie trotz empirischer Kritik und theoretischer Dekonstruktion nach wie vor ein zentrales Element sozialwissenschaftlicher und europäisch-westlicher Identität ist. Auch künftig werden sich daher immer wieder Sozialwissenschaftler finden, die an verschiedenen Varianten der Säkularisierungstheorie festhalten, um sie als Explanans zu verwenden. Gerade deshalb sollte man die Säkularisierungstheorie in Asads und Luhmanns Sinn künftig als Explanandum begreifen, d.h. als Selbstbeschreibung ernst nehmen und untersuchen.

⁶⁰ Vgl. Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968.

⁶¹ Insofern ist es nicht nur frankozentrisch, sondern auch in Bezug auf Frankreich reduktionistisch, wenn René Remond das französische Modell zum universalistischen Idealtypus seiner ‚europäischen‘ Geschichte von Religion und Gesellschaft erhebt, an dem sich die europäischen Staaten orientiert hätten, ohne es je zu erreichen. Vgl. René Remond, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München 2000.

⁶² Ich folge hier der Paraphrase von Katharina Frank-Spörri / Anna-Katharina Höpflinger, Tagungsbericht „Europa und die Unsichtbare Religion“, in: *Mitteilungsblatt Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft / Société Suisse pour la Science des Religions*, 2002, S. 24-26. Dieses katholische ‚Bedingungsraaster‘ zeigte sich etwa beim Tod Johannes Pauls II., von dem die Präfekten der Republik über das interne Notfallsystem erfuhren und zugleich verpflichtet wurden, an den Gedenkgottesdiensten in Uniform teilzunehmen. Vgl. Minkmar, Papstdefekt.

⁶³ Vgl. Rolf Schieder, *Wieviel Religion braucht Deutschland?*, Frankfurt a. M. 2001, S. 158-170, 176-192.

⁶⁴ Vgl. Mark Siemons, *Kopftuchstreit. Die Falle des Laizismus*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.3.2004, S. 35.

3. Religion und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert

Die empirische Kritik und theoretische Dekonstruktion der Säkularisierungstheorie lässt die Relevanz von Religion für das historische Projekt der Zivilgesellschaft bereits erahnen: als politischer, öffentlicher Faktor globaler Modernität, aber auch als Kontrastfolie der Selbstbeschreibung westlicher, vor allem europäischer Gesellschaften spielte sie darin eine wichtige Rolle. Dieses nicht säkularistische Verständnis von Zivilgesellschaft soll im Folgenden exemplarisch und tentativ auf das 19. Jahrhundert angewandt werden: mit Blick auf Europa (vor allem auf Deutschland und Großbritannien), die USA und die außereuropäische Welt. Beleuchten werde ich hierzu *erstens* das Verhältnis von Religion und Moderne, in europäischer und globaler Perspektive, *zweitens* Religion als Sphäre und Movens von Zivilgesellschaft, ebenfalls in europäischer und globaler Perspektive, *drittens* die diskursive Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft, vornehmlich für Deutschland. Da das Interpretament Zivilgesellschaft in der Geschichtswissenschaft bislang nur wenig verbreitet ist, werde ich auch auf solche Studien zurückgreifen, die den Terminus nicht verwenden.

3.1 Religion und Moderne in europäischer und globaler Perspektive

Das ‚lange‘ 19. Jahrhundert Europas (1789-1914) galt lange als *das* Zeitalter der Säkularisierung. Der Historiker Owen Chadwick schrieb von einer „Verweltlichung des europäischen Geistes“.⁶⁵ Er konnte sich auf Zeitgenossen stützen, die den Terminus ‚Säkularisierung‘ im heutigen Sinne nutzten. Zuvor hatte ‚Säkularisation‘ im kanonischen Kirchenrecht entweder das Ausscheiden von Klerikern aus Orden oder Kirche, ihre ‚Rückkehr in die Welt‘ bezeichnet oder die Überführung kirchlicher Güter in weltlichen Besitz: während der Reformation, der Französischen Revolution und in napoleonischer Zeit. ‚Säkularisation‘ verwies also einerseits auf einen individuellen und rechtlichen Akt, andererseits auf ein gewaltsames Vorgehen gegen die Kirche. Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bezeichnete der Terminus etwas Neues, nämlich ein Kollektivsubjekt: ‚die‘ Menschheit oder ‚den‘ europäischen Geist. Säkularisierung war zu einem geschichtsphilosophischen Prozessbegriff geworden, der die Entwicklung der Moderne als Entchristlichung kennzeichnete – zu einem Element der Konstruktion von Modernität.⁶⁶

Doch für wen galt diese Beschreibung? Tatsächlich gab es in Europa Prozesse der Dechristianisierung und der Entkirchlichung: vornehmlich in Städten, unter Männern, Bürgern und

⁶⁵ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4, Cambridge 1975.

⁶⁶ Vgl. Hermann Zabel, *Verweltlichung / Säkularisierung*, Zur Geschichte einer Interpretationskategorie, Phil. Diss. Münster 1968, S. 11ff.; Werner Conze / Hans-Wolfgang Strätz / Hermann Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789-829, bes. S. 790f., 809-829.

Arbeitern.⁶⁷ Aber zum einen waren sie kein Ergebnis naturwüchsiger, anonymer Prozesse der Modernisierung, sondern teilweise heftiger Konflikte zwischen Liberalen, Staat und Wissenschaft einerseits und Konservativen, Kirche und Religion andererseits.⁶⁸ Zum anderen wurde das Christentum dabei nicht bloß ersetzt. Es verband sich vielmehr mit neuen ‚kulturellen Systemen‘ (Clifford Geertz). Dieser Transfer ist auf verschiedene Weise beschrieben worden: So nannte der Historiker Thomas Nipperdey den Nationalismus eine ‚Sakralisierung des Säkularen‘.⁶⁹ Für Faschismus und Kommunismus wurde zuletzt Eric Voegelins Konzept der ‚politischen Religion‘ wiederentdeckt.⁷⁰ Als demokratiekompatible Alternative fungiert mitunter Robert Bellahs Begriff der ‚Zivilreligion‘.⁷¹

Auch wenn Europas ‚Zeitalter der Extreme‘ (Eric J. Hobsbawm) eher durch ‚neue‘ Religionen wie Faschismus und Kommunismus bestimmt wurde, sollte dies den Wandel der ‚alten‘, kirchlichen und kirchennahen Religionen im 19. Jahrhundert nicht verdecken. Denn parallel zum skizzierten Niedergang vollzog sich jenseits des städtisch-männlichen Bürgertums ein bemerkenswerter Aufstieg und eine Expansion religiös-kirchlicher Praktiken, zumal im europäischen Katholizismus: Wallfahrten, Marienerscheinungen, Herz-Jesu-Kult, Frauenkongregationen erlebten seit den 1830er Jahren, aber gerade auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – also in der Zeit beschleunigter Industrialisierung, Urbanisierung, Nationsbildung, Verwissenschaftlichung – Aufschwung und Wandel.⁷²

Hinzu kamen Prozesse der Konfessionalisierung. Da konfessionelle Identität Bedeutung behielt oder gewann, ist das 19. Jahrhundert zuletzt als ‚Zweites Konfessionelles Zeitalter‘ bezeichnet worden. Wenngleich dieses Etikett die Gleichzeitigkeit gegenläufiger Prozesse wie der Dechristianisierung und der Entkirchlichung eher verdeckt als enthüllt, ist die Relevanz

⁶⁷ Vgl. Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997; Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe. 1848-1914*, New York 2000.

⁶⁸ Vgl. Christopher Clark / Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.

⁶⁹ Vor allem die historische Beziehung von Nation und Religion wurde zuletzt intensiv erforscht. Vgl. Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a. M. / New York 2001; dies. (Hrsg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. / New York 2001; Michael Geyer / Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Religion und Nation - Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004.

⁷⁰ Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 1993 [1. Aufl. 1939].

⁷¹ Zur Einführung aus theologischer Sicht: Schieder, *Wieviel Religion braucht Deutschland?* Aus einer Perspektive der Intellectual History siehe Friedrich Jaeger, *Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2001, S. 316f., passim. Zur Zivilreligion siehe auch die Internet-Bibliographie von Helmut Zenz: <http://www.helmut-zenz.de/hzzivilr.html>.

⁷² Vgl. Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton/NJ 1984; Margaret Lavinia Anderson, *Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism*, in: *Journal of Modern History* 63 (1991) S. 681-716; David Blackbourn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993; Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; Ruth Harris, *Lourdes, body and spirit in the secular age*, London 1999.

tradiert und neuer konfessioneller Identitäten im 19. Jahrhundert mittlerweile unumstritten.⁷³

Ferner kam es in Europa und in den USA zu einer quantitativ wie qualitativ signifikanten ‚Feminisierung der Religion‘ (Barbara Welter), die zwar von den Liberalen als Ausweis der Rückständigkeit bzw. Entwicklungsunfähigkeit des weiblichen Geschlechts gedeutet wurde, jedoch in dieser Form ebenfalls neu war und einen Wandel religiös-kirchlicher Symbole, Rituale und Institutionen mit sich brachte. Die Feminisierung der Religion bot Frauen in der geschlechtlich exklusiven bürgerlichen Gesellschaft öffentliche Handlungsräume jenseits von Beruf, Ehe und Familie.⁷⁴ Wie zu zeigen sein wird, beeinflusste Religion gerade deshalb Projekte der ‚Zivilisierung‘ inner- und außerhalb Europas, die von der Zivilgesellschaftsforschung bislang ausgeblendet worden sind, weil sie religiös und weiblich geprägt waren und als privat galten, obwohl sie eine öffentliche, politische Dimension besaßen.

Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsverlusts oder einer Privatisierung der Religion war demnach in Europa ein exklusives, vornehmlich urbanes, männlich-bürgerliches Phänomen: Sie erfasste nicht ‚die‘ Moderne, sondern nur einen kleinen Teil der Gesellschaft, die große Mehrheit – Frauen, Arbeiter (sichtbar etwa in der katholischen Arbeiterbewegung) und Landbewohner – dagegen gar nicht oder mit deutlich geringerer Intensität. Diese simultanen, sozial und geschlechtlich differenzierten Prozesse der Dechristianisierung, Entkirchlichung, Konfessionalisierung und Christianisierung sind nicht als ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ misszuverstehen, denn Religion war im 19. Jahrhundert weder traditionelles ‚Relikt‘ noch ‚Rückfall‘ in die Vormoderne, sondern Subjekt und Objekt von Wandel.

Dies gilt auch für die außereuropäische Welt. Der Historiker Christopher Bayly hat die Zeit nach 1815 zuletzt als Beginn einer Expansion und Konsolidierung der ‚Weltreligionen‘ gezeichnet. In globaler Perspektive war das 19. Jahrhundert demnach ein Säkulum religiösen Ausgreifens, das im Zeichen des Kolonialismus mit westlicher Modernisierung verbunden war, jedoch nicht als Diffusion des Christentums vom Zentrum in die koloniale Peripherie zu begreifen ist, sondern als Ergebnis dynamischer Beziehungen und Wechselwirkungen konkurrierender (nun so bezeichneter) ‚Religionen‘.⁷⁵ Auch wenn die globale Religionsgeschichte

⁷³ Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918*, München 1988; Helmuth Walser Smith, *German Nationalism and religious conflict. Culture, Ideologie, Politics, 1870-1914*, Princeton 1995; ders. (Hrsg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001; Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen*, Gütersloh 1996; ders., *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000) S. 38-75; ders. (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800-1970*, Göttingen 2002.

⁷⁴ Aus einer umfassenden Literatur zur Feminisierung der Religion siehe Barbara Welter, *The Feminisation of American Religion, 1800-1860*, in: M. S. Hartmann / L. Banner (Hg.), *Clio's Consciousness Raised*, New York 1976, S. 137-154; Claude Langlois, *Le Catholicisme au féminin: les congregations françaises à supérieure au XIXe siècle*, Paris 1984; Irmtraud Götz von Olenhusen, (Hrsg.) *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995; Michela De Giorgio, *Die Gläubigen*, in: Ute Frevert / Heinz-Gerhard Haupt (Hrsg.), *Der Mensch des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1999, S. 120-147.

⁷⁵ Vgl. Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Oxford 2004, S. 325-365 (Kap. 9 *Empires of Religion*). Siehe hierzu auch meine Begründung des Verzichts auf eine Religionsdefinition in der Einleitung.

noch am Anfang steht, zeichnet sich bereits ab, dass sich Religion im 19. Jahrhundert erheblich veränderte und dabei an Bedeutung eher gewann als verlor.

Vor dem Hintergrund dieser religionshistorischen Einsichten drängt sich abermals die Frage nach der *positiven* Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft auf. Sie soll zunächst in Bezug auf räumliche und normative Dimensionen von Zivilgesellschaft behandelt werden, und zwar am Beispiel Großbritanniens, der USA, Deutschlands und des Kolonialismus. Inwiefern war Religion hier *Movens* und Sphäre zivilgesellschaftlichen Handelns?

3.2 Religion und *civil society* in Großbritannien und den USA

Ein Blick auf die britische Geschichtswissenschaft zeigt, wie erhellend es sein kann, Religion und Zivilgesellschaft nicht *a priori* als Gegensätze zu begreifen, sondern ihre historische Beziehung zu erforschen. Eindringlich wies zuletzt Frank Trentmann auf die religiösen Wurzeln des historischen Projekts der Zivilgesellschaft hin. Danach wirkten der britische Nonkonformismus und der deutsche Pietismus des späten 17. Jahrhunderts als maßgebliche Motoren der modernen Beschäftigung mit „sensitivity, sentiment, and subjectivity“. Sie trugen damit zur Entstehung jener Kultur der Geselligkeit bei, die die Formierung von Zivilgesellschaft begünstigte – mit den für sie charakteristischen Ambivalenzen und Paradoxien gleichzeitiger Inklusion und Exklusion, Emanzipation und Repression. Im Viktorianischen Zeitalter sei der *evangelicalism* wichtigste Quelle geselliger Praxis, sozialer Reform und Selbstorganisation gewesen. Folgerichtig plädiert Trentmann dafür, Religion als integralen Bestandteil der modernen Geschichte der Zivilgesellschaft anzuerkennen.⁷⁶ Auch Steven Maughan hebt die zentrale, konstitutive Rolle von Kirchen und Sekten für die britische *civil society* des 19. Jahrhunderts hervor. Gerade die institutionelle Konkurrenz zwischen der staatsnahen anglikanischen Nationalkirche und den Nonkonformisten habe die Bildung religiös-kirchlicher, freiwilliger Assoziationen belebt.⁷⁷

Ähnlich war es in den USA: Philanthropie als zentrales Element der Zivilgesellschaft war hier eine Domäne religiöser, weißer Frauen. „White women’s philanthropy was born of the Revolution, but it matured in the church“, hat Kathleen McCarthy zusammengefasst und für

⁷⁶ Vgl. Frank Trentmann, Introduction. Paradoxes of Civil Society, in: ders. (Hrsg.), Paradoxes of Civil Society. New Perspectives on Modern German and British History, New York / Oxford 2000, S. 3-46, bes. S. 16, 34-36; ders., The Problem with Civil Society. Or Putting Modern European History Back into Contemporary Debate, in: Marlies Glasius / Mary Kaldor / David Lewis / Hakan Seckinelgin (Hrsg.), Exploring Civil Society. Political and Cultural Contexts, London 2004, S. 26-35; John A. Hall / ders. (Hrsg.), Civil Society. A Reader in History, Theory and Global Politics, Basingstoke 2005, S. 6.

⁷⁷ Steven S. Maughan, Civic Culture, Women’s Foreign Missions, and the British Imperial Imagination, 1860-1914, in: Trentmann, Paradoxes of Civil Society, S. 199-222, bes. S. 200 (dort weitere ältere Literatur). Zur Konkurrenz philanthropischer Projekte unterschiedlicher Konfessionen: Margaret H. Preston, Charitable Words. Women, Philanthropy, and the Language of Charity in Nineteenth-Century Dublin, Westport (Conn.) / London 2004, S. 67-99. Für das 20. Jahrhundert siehe jetzt Matthew Grimley, Civil Society and the Clerisy. Christian Elites and National Culture c. 1930-1950, in: Jose Harris (Hrsg.), Civil Society in British History, Oxford 2004, S. 231-248.

protestantische, jüdische und katholische Amerikanerinnen belegt.⁷⁸ Religiöse Überzeugungen beeinflussten indes auch das zivilgesellschaftliche Engagement von Männern. Wie bereits Tocqueville bemerkt und der Historiker Stefan-Ludwig Hoffmann zuletzt bestätigt hat, war die „Vereinsseligkeit“ amerikanischer Bürger zumindest in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in hohem Maße religiös motiviert: „Oft standen religiös-moralische und sozial-reformerische Motive hinter den Vereinsgründungen, sie galten der Abschaffung der Prostitution, des Alkohols, der Armut und sozialer Verwahrlosung, der Sklaverei und vielem anderem mehr.“⁷⁹ Auch das *Progressive Movement*, das 1900 eine spezifisch amerikanische Konzeption der Zivilgesellschaft in Abgrenzung vom Laissez faire-Liberalismus entwickelte, verdankte sich, wie Friedrich Jaeger betont, „einem religiösen Motiv, das in enger Verbindung zur protestantisch geprägten Reformbewegung des ‚Social Gospel‘“ stand. Es war „eng mit dem Aufstieg des liberalen Protestantismus seit den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts verbunden“.⁸⁰

Lag diese Verflechtung, Konvergenz und Identität von Religion und Zivilgesellschaft an der angloamerikanischen Trennung von Staat und Kirche? Zivilgesellschaft wird seit Hegel meist in Abgrenzung vom Staat verstanden. Insofern liegt die Vermutung nahe, dass die religiöse Liberalität angloamerikanischer Staaten die enge Beziehung zwischen Religion und Zivilgesellschaft überhaupt erst ermöglicht haben könnte. Auf den zweiten Blick lässt sich diese Nähe indes nicht ohne weiteres auf die religiöse Toleranz des Staates zurückführen, zumindest nicht allein.

Denn auch im angloamerikanischen Raum wurden religiöse Gruppen staatlich diskriminiert: In Großbritannien hatten Katholiken im Gegensatz zu den protestantischen *dissenters* im *Toleration Act* 1689 keine Kultusfreiheit erhalten. Sie blieben per Gesetz von öffentlichen Ämtern, Militärkommissionen und Universitäten ausgeschlossen. Erst die massenhafte irisch-britische Katholikenbewegung unter Daniel O’Connell erzwang mithilfe des katholischen Klerus im *Catholic Emancipation Act* 1829 ihre weitgehende Gleichberechtigung. Konfessionelle Exklusion und Diskriminierung brachten eine breite sozial, politisch und religiös motivierte Bewegung zur Er kämpfung von Bürgerrechten hervor, die die britische Demokratie insgesamt ausweitete.⁸¹

In den USA ging religiöser Pluralismus ebenfalls mit staatlicher Reglementierung einher. Das *First Amendment* der *Bill of Rights* 1791 auf Basis von Thomas Jeffersons *Statute for Religious Freedom*, das in Virginia bereits 1776 Gesetz geworden war, untersagte dem Kongress zwar, Gesetze zur „Einführung einer Staatsreligion“ oder zum Verbot „freie[r] Religi-

⁷⁸ Kathleen D. McCarthy, *American Creed. Philanthropy and the Rise of Civil Society 1700-1865*, Chicago / London 2003, S. 49. Vgl. ebd., S. 49-77 sowie allgemein Lawrence J. Friedman / Mark D. McGrawie (Hrsg.), *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*, Cambridge 2003.

⁷⁹ Stefan-Ludwig Hoffmann, *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750-1914*, Göttingen 2003, S. 41f.

⁸⁰ Jaeger, *Amerikanischer Liberalismus*, S. 340.

⁸¹ Vgl. Peter Wende, *Geschichte Englands*, Stuttgart u. a. 21995, S. 225; Chris Cook, *Britain in the Nineteenth Century 1815-1914*, London / New York 1999, S. 248f. Zur Emanzipation religiöser Minderheiten in Europa: Rainer Liedtke / Stephan Wendehorst (Hrsg.), *The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants: Minorities and the Nation-State in Nineteenth-Century Europe*, Manchester / New York 1999.

onsausübung“ zu erlassen. Auf bundesstaatlicher Ebene galten indes andere, oftmals restriktive Bestimmungen, die meist den Protestantismus begünstigten. So bestätigte der *Supreme Court* noch 1878 Gesetze, die den Mormonen die Polygamie untersagten. Erst Mitte des 20. Jahrhunderts suchte er den religiösen Pluralismus auf lokaler Ebene durchzusetzen. Von Religionsfreiheit und von einer Trennung von Staat und Kirche lässt sich insofern auch für die Vereinigten Staaten nur eingeschränkt sprechen.⁸²

Dass die Trennung von Kirche und Staat in Großbritannien und den USA unvollständig war, tat der Vielfalt religiös-zivilgesellschaftlicher Praxis allerdings keinen Abbruch. Vielmehr motivierte konfessionelle Exklusion oft zivilgesellschaftliches Engagement. Galt dieses scheinbar paradoxe Handlungsmuster auch im deutschen Fall, das durch eine engere institutionelle Verflechtung von Staat und Kirche geprägt war?

3.3 Religion und Bürgerlichkeit in Deutschland – komplementär oder konkurrierend?

Folgt man Jürgen Kocka, dann war die enge Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft ein spezifisch angloamerikanisches Phänomen: „Während auf dem europäischen Kontinent bürgerliche Milieus durch frühe Säkularisierung gekennzeichnet waren, blieb bürgerliche Kultur in anderen Fällen, so in England und in den USA, tief religiös.“⁸³ In Kockas Geschichte Deutschlands im langen 19. Jahrhundert erscheint die Beziehung von Religion und bürgerlicher Gesellschaft (als sozial exklusives Äquivalent von Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert) folgerichtig als Spannungsverhältnis. Zwar wird das evangelische Pfarrhaus als „Stützpunkt sich entfaltender Bürgerlichkeit“ gewürdigt. Insgesamt werden Religion und Kirche jedoch als „systematische Grenze“ der Verbürgerlichung gefasst. Das Christentum im allgemeinen und der Katholizismus im besonderen erscheinen als Anderes der bürgerlichen Gesellschaft. Bürgerlichkeit als maßgebliches *Movens* des Projekts der Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert wird von Religion und Kirche abgegrenzt.⁸⁴

Kockas These von der Religion als systematischer Grenze deutscher Verbürgerlichung steht in Spannung zu den Ergebnissen des Bielefelder Sonderforschungsbereichs „Bürgertum“, die, wie Frank-Michael Kuhlemann resümiert hat, die These einer Verbürgerlichung der Religion akzentuieren. Religiöse Neu- und Selbstorganisation sei ein zentrales Merkmal der kulturellen Vergesellschaftung des Bürgertums gewesen. Durch neue religiöse Milieus und Kommunikationsgemeinschaften und die Etablierung individueller religiöser Lebensentwürfe

⁸² Dokumente zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, Hrsg. v. Herbert Schambeck / Helmut Widder / Marcus Bergmann, Berlin 1993, 182. Vgl. John F. Wilson / Donald L. Drakeman (Hrsg.), *Church and State in American History. Key documents, decisions, and commentary from past three centuries*, Boulder 2003.

⁸³ Jürgen Kocka, *Zivilgesellschaft. Zum Konzept und seiner sozialgeschichtlichen Verwendung*, in: Ders. u. a., *Neues über Zivilgesellschaft*, S. 4-21, hier S. 14.

⁸⁴ Jürgen Kocka, *Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft*, Stuttgart 2001 [=Bruno Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, 10., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 13], S. 122. Siehe ebd., S. 125f.

sei ein – für die bürgerliche Gesellschaft typischer – Pluralisierungsprozess mit neuen Öffentlichkeiten und Vergesellschaftungsräumen (neben Staat und Kirche) in Gang gesetzt worden. Das ‚Defizit an Bürgerlichkeit‘ im Bereich des Religiösen, von dem die Bielefelder Forschungsgruppe anfangs ausgegangen war, ließ sich nicht nachweisen.⁸⁵ Religion war also auch in Deutschland weder Grenze noch passives Objekt, sondern Teil und Motor von Prozessen der Verbürgerlichung.

Die enge Beziehung zur Religion betraf nicht nur die bürgerlichen Gesellschaften, sondern auch ihre ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ Kolonien – jene Gruppen, die aus bürgerlicher Sicht außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft lebten und auf ihr ‚Niveau‘ gehoben werden sollten: Kinder, ‚Wilde‘, d.h. kolonisierte Nichteuropäer, Juden und Katholiken. Anhand von drei Skizzen und einer Fallstudie möchte ich diese vier Gruppen näher betrachten.

3.3.1 Religiöse Erziehung zur Bürgerlichkeit

Besonders deutlich wird die enge Beziehung von Religion und Bürgerlichkeit in der Sphäre nichtstaatlicher Praktiken und Projekte der ‚Zivilisierung‘. Bürgerlichkeit gilt weithin als Bedingung von Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert. Erziehung zur Bürgerlichkeit erfolgte indes nicht nur in staatlichen Schulen, sondern auch in Familien und nichtstaatlichen öffentlichen Einrichtungen. In beiden Feldern spielte Religion eine wichtige Rolle.

Eine zentrale Instanz zur Formierung von Bürgerlichkeit war die bürgerliche Familie.⁸⁶ Wie Catherine Hall und Leonore Davidoff für England gezeigt haben, blieb die familiäre Erziehung der *middle classes* – nicht zuletzt aufgrund der Feminisierung der Religion – bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hochgradig religiös geprägt.⁸⁷ Auch in Deutschland wurden Bürgerkinder beiderlei Geschlechts, vor allem Mädchen, vielerorts von kirchennahen Hausmädchen oder Müttern religiös erzogen.⁸⁸ Dies galt nicht nur für christliche, sondern auch für jüdische Familien des Bürgertums.⁸⁹

Hinzu kam eine Vielzahl religiös-kirchlicher Erziehungsinstitutionen im öffentlichen Raum. In bewusster Abgrenzung vom Staat organisierten christliche Aktivistinnen und Aktivistinnen Fürsorgeheime, Rettungshäuser, Diakonissenhäuser und Ausbildungsstätten für Mädchen und Frauen. In freier Vereinstätigkeit, auf die der Staat explizit keinen Einfluss nehmen

⁸⁵ Frank-Michael Kuhlemann, Bürgertum und Religion, in: Peter Lundgreen (Hrsg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986-1997), Göttingen 2000, S. 293-318, bes. S. 297f., 317f.

⁸⁶ Vgl. etwa Gunilla-Friederike Budde, Harriet und ihre Schwestern. Frauen und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 327-344.

⁸⁷ Vgl. Leonore Davidoff / Catherine Hall, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, London 1987.

⁸⁸ Vgl. Gunilla-Friederike Budde, *Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien, 1840-1914*, Göttingen 1994; Rebekka Habermas, „Frauen und Männer des Bürgertums“. Eine Familiengeschichte (1750-1850), Göttingen 1999.

⁸⁹ Vgl. zuletzt Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004.

sollte, sahen sie die einzig sinnvolle sozial- und bildungspolitische Organisationsform. Auch die Innere Mission engagierte sich in Sozialpädagogik, Mädchen- und Frauenbildung. Sie suchte ihre Zöglinge für den christlichen Glauben zu gewinnen, verstand Erziehung als ‚Seelenpflege‘ (Johann Hinrich Wichern) und als Rettung aus der Sünde. Obwohl christliche mit weltlichen Institutionen in der nichtstaatlichen Erziehung miteinander konkurrierten – etwa christliche Kleinkinderwarteschulen mit den Kindergärten des antiklerikalen Demokraten Friedrich Fröbel –, ging es letztlich in beiden um die Einübung moderner ‚Technologien des Selbst‘ (Michel Foucault).⁹⁰

3.3.2 Religion, Kolonialismus und Zivilgesellschaft

Die Verflechtung von Religion und Zivilgesellschaft kennzeichnete auch den Kolonialismus. Für England sind zuletzt die Verbindungen zwischen der Missionierung kolonisierter Völker und sozialreformerischen Projekten zur ‚Hebung‘ der Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert herausgearbeitet worden. Die Geschichte der christlichen Mission war Teil einer ‚verwobenen Geschichte‘ zwischen Europa und der außereuropäischen Welt.⁹¹ Zum einen profitierte die britische Missionsbewegung dabei von der Konkurrenz unterschiedlicher *denominations* (staatsnaher Anglikaner, staatsferner Kongregationalisten, Baptisten, Methodisten etc.). Zum anderen förderte sie die Inklusion des weiblichen Geschlechts, das ‚daheim‘ von öffentlicher, politischer Partizipation ausgeschlossen war, indem sie Frauen öffentliche, politische Tätigkeiten erlaubte: zunächst in den Kolonien, dann in den Metropolen. Das weibliche Engagement in der Kolonialmission machte die politische Ausgrenzung von Frauen in Großbritannien unplausibel.⁹² Die britische Forschung zeigt mithin, wie lohnend es ist, Wechselwirkungen ‚innerer‘ und ‚äußerer‘ Kolonialismen zu untersuchen. Die deutsche Forschung steht hier noch am Anfang.⁹³

Während liberale und christliche Erziehungsprojekte in Europa miteinander konkurrierten, verdichtete sich ihre Verwandtschaft in den Kolonien zu Komplizität und Kooperation. Die Vorstellung einer Zivilisierung der Kolonisierten stand nicht nur im Zentrum der Legitimation des modernen Kolonialismus (als Mittel), sondern war zugleich auch eine seiner wich-

⁹⁰ Juliane Jacobi, Erziehung als Mission, in: Ursula Röper / Carola Jüllig (Hrsg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahr Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, S. 80-89, bes. S. 80, 87 (ohne Bezug zu Foucault).

⁹¹ Vgl. John L. Comaroff / Jean Comaroff, Hausgemachte Hegemonie, in: Sebastian Conrad / Shalini Randeria (Hrsg.), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichtswissenschaften, Frankfurt a. M. 2002, S. 247-282. Zum Konzept der ‚verwobenen Geschichte‘: Sebastian Conrad / Shalini Randeria, Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: ebd., S. 9-49. Zum Konzept der Zivilgesellschaft im Verhältnis zwischen europäischer und nicht-europäischer Welt s. Hinnerk Bruhns / Dieter Gosewinkel, Europe and the Other – Non-European Concepts of Civil Society, CiSoNet Perspectives Series, Berlin 2005.

⁹² Maughan, Civic Culture, S. 201 (dort weitere Literatur).

⁹³ Vgl. Sebastian Conrad, ‚Eingeborenenpolitik‘ in Kolonie und Metropole. ‚Erziehung zur Arbeit‘ in Ostafrika und Ostwestfalen, in: ders. / Jürgen Osterhammel (Hrsg.), Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914, Göttingen 2004, S. 107-128; Manuel Borutta, Der innere Orient. Antikatholizismus als intraokzidentaler Orientalismus in Deutschland, 1781-1924, in: Monica Juneja / Margrit Pernau (Hrsg.), Transnationale Historiographie. Religion und Grenzen in Indien und Deutschland, Frankfurt a. M. / New York (i.E.).

tigsten Antriebskräfte (als Zweck). Weltliche waren dabei eng mit religiösen Missionsideen verflochten.⁹⁴

Auch Missionare verstanden sich als ‚civilizing subjects‘.⁹⁵ Handlungslogisch gesehen, agierten sie in den Kolonien als Kündler und Vermittler europäischer ‚Zivilität‘. Im Korea nach der Jahrhundertwende beruhte der Erfolg christlicher Missionare aus Europa, Amerika und Australien nicht zuletzt darauf, dass sie den durch Japan kolonisierten Koreanern das Christentum als Voraussetzung für die Partizipation an der vermeintlich überlegenen westlichen Kultur ‚verkauften‘, als Eintrittskarte für die Moderne. Im Kontext der japanischen Kolonialherrschaft nützte der Zivilitätsanspruch westlicher Religionen sowohl den kolonisierten Koreanern als auch den westlichen Missionaren. Zugleich reduzierte Religion soziale Ungleichheit, indem sie die Kolonisierten zumindest temporär Gleichheit und Gemeinschaft erleben ließ – eine Erfahrung, die im kolonialen Herrschaftssystem sonst eher selten war. In den christlichen Gemeinschaften wurden so zivilgesellschaftliche Elemente verwirklicht. Beides erklärt zumindest teilweise die Effektivität der christlichen Mission in Korea.⁹⁶

Missionare legitimierten Kolonialherrschaft, sie kooperierten mit ihr, kritisierten sie aber auch, wenn es zu Exzessen physischer Gewalt⁹⁷ oder gar zu Genoziden kam wie 1907 in Deutsch-Südwestafrika (heute: Namibia). Räumlich gesehen, agierten sie oft als Vermittlungsinstanz zwischen kolonialem Staat (Militär und Verwaltung) und Siedlern (mit primär ökonomischen Interessen) einerseits sowie den Kolonisierten andererseits. Sie wurden deshalb von letzteren mitunter nicht mit der Kolonialherrschaft identifiziert: Als Hererokrieger im Distrikt Okahandja ‚deutsche‘ Farmen angriffen, verschonten sie neben Frauen und Kindern auch Missionare – im Gegensatz zu deutschen Siedlern, Händlern und Soldaten.⁹⁸

Es mag auf den ersten Blick verharmlosend oder sogar zynisch anmuten, das positiv konnotierte Konzept der Zivilgesellschaft auf die außereuropäischen Kolonien anzuwenden.

⁹⁴ So war die ‚Civilizing Mission‘ der East India Company eng mit Ideen christlicher Missionierung verknüpft. Vgl. Michael Mann, ‚Torchbearers upon the Path to Progress‘: Britain’s Ideology of a ‚Moral and Material Progress‘ in India. An Introductory Essay, in: Harald Fischer-Tiné / Michael Mann (Hrsg.), *Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India*, London 2004, S. 1-26, hier S. 7, 10f. Grundlegend zum Zusammenhang von Religion und Nation in Großbritannien siehe Peter van der Veer, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton / Oxford 2001.

⁹⁵ So der doppeldeutige Titel von Catherine Hall, *Civilizing Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1857*, Chicago 2002, bes. Teil 1 (Colony and Metropole), über baptistische Missionare in Jamaica.

⁹⁶ Die Hinweise zur christlichen Mission in Korea verdanke ich You Jae Lee, dessen Dissertation zum Thema *Koloniale Zivilgemeinschaft. Alltag und Lebensweise der Christen in Nord-Korea 1894-1941* derzeit an der Universität Erfurt entsteht. Auch aus Scotts Sicht übernahm Religion in kolonialen Gesellschaften oft die Rolle der Zivilgesellschaft. Vgl. ders., *Religion in Colonial Civil Society*.

⁹⁷ In Frankreich wurden die ersten Folterberichte aus Algerien in katholischen Zeitungen veröffentlicht – auf der Basis von Beichten der Täter. Die Priester verletzten also das Beichtgeheimnis, um die Folter öffentlich anzuprangern. Den Hinweis hierauf verdanke ich Christoph Conrad.

⁹⁸ Vgl. Klaus J. Bade (Hrsg.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982; Horst Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982, bes. S. 321ff. Gesine Krüger, *Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907*, Göttingen 1999.

Dies gilt jedoch nicht, wenn man die Ambivalenzen und Paradoxien ernst nimmt, die dem Projekt der Zivilgesellschaft eigen sind. Jeder Begriff von Zivilität, auch der koloniale, ist partikularer (sozialer, religiöser, nationaler, geschlechtlicher) Provenienz. ‚Zivilisierung‘ impliziert stets den Versuch zur Universalisierung eigener Lebenswelten und Normen. Sie speist sich damit notwendig aus einer diskursiven Inferiorisierung des zu Zivilisierenden. Sofern die Missionare auf die Androhung und Anwendung physischer Gewalt verzichteten, besaß ihr Engagement oft eine zivilgesellschaftliche Dimension.⁹⁹

Um die säkularistische Verengung des Konzepts der Zivilgesellschaft zu überwinden, wurde Religion bislang vorwiegend als Teil und Movens von Zivilgesellschaft verstanden. Sie stand indes auch in Spannung und Gegensatz zu Werten wie Vernunft, Toleranz und Pluralismus. Dies gilt zumal für religiöse Vorurteile, die in zivilgesellschaftlichen Vereinigungen nicht nur fortwirkten, sondern diese vielfach erst konstituierten. Ich möchte das dialektische Verhältnis konfessioneller Exklusion und zivilgesellschaftlicher Praxis am Beispiel zweier in Deutschland diskriminierter und marginalisierter religiöser Gruppen verdeutlichen, zunächst der Juden (3.3.3), dann der Katholiken (3.3.4).

3.3.3 Inklusion qua Exklusion und Assimilation – die Verbürgerlichung der Juden

Die Dialektik religiös-konfessioneller Exklusion und zivilgesellschaftlicher Praxis lässt sich anhand der Freimaurerlogen demonstrieren. Sie hatten im 18. Jahrhundert zu den wichtigsten, wenngleich elitären Agenturen der Zivilgesellschaft gehört. Im 19. Jahrhundert verstanden sie sich als ‚Schulen der Bürgertugend‘ (Tocqueville) jenseits von Staat und Kirche, jenseits konfessioneller und sozialer Grenzen. Da die Morallehre deutscher (und amerikanischer) Freimaurer jedoch eine „protestantisch-religiöse Färbung“ aufwies, blieben Katholiken und Juden im 19. Jahrhundert aus den Logen weitgehend ausgeschlossen.¹⁰⁰ Weshalb?

Bürgerlichkeit war in Deutschland protestantisch konnotiert. Sie wurde über Bildung definiert, jenen „Religionsersatz mystisch-pietistischer Provenienz“ (Gregor Bollenbeck). In der Aufklärung wurde die protestantische Signatur von Bildung verstärkt. Die ‚Religion des Bürgers‘ (Lucian Hölscher) konnte aus Sicht protestantischer Bürger nur eine Religion des Gewissens sein: privat, intim (‚innerlich‘), also protestantisch. Diese konfessionelle Definition von Bürgerlichkeit erschwerte es anderen Konfessionen, an der bürgerlichen Gesellschaft teilzuhaben. Selbst bei Anpassung an die hegemoniale Kultur wurden Juden und Katholiken nur eingeschränkt als Bildungsbürger anerkannt.¹⁰¹

⁹⁹ Anders liegt der Fall bei Formen gewaltsamer Zwangsmissionierung, etwa im Mittel- und Südamerika der Frühen Neuzeit. Insofern gilt es bei der zivilgesellschaftlichen Erforschung der Kolonialmission darauf zu achten, ob sie ‚mit‘ oder ‚ohne Gewalt‘ erfolgte. In Deutsch-Südwestafrika und Korea verzichteten christliche Missionare um 1900 eher auf den Einsatz physischer Gewalt. Siehe Krüger, *Kriegsbewältigung*; Lee, *Koloniale Zivilgesellschaft*.

¹⁰⁰ Hoffmann, *Geselligkeit*, S. 70-72.

¹⁰¹ Vgl. Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a. M. 1994, 103-109, 216-221; Shulamit Volkov, *The Ambivalence of Bildung. Jews and Other Germans*, in: Klaus L. Berghahn (Hrsg.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York 1996, S. 81-98, 267-274; Dieter Breuer, *Die protestantische Normierung des deutschen Literaturkanons in der frühen Neuzeit*, in: Haupt / Langewiesche, *Nation und Religion*, S. 84-104; Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmig-*

Die zahlenmäßig kleine religiöse Minderheit der Juden (1871: ca. 1,25%) reagierte auf diesen exklusiven Begriff von Bildung und Religion mit Assimilation. Ausgeschlossen von den elitären lokalen Vereinen der 1820er und 1830er Jahre, bildeten Juden eigene Vereinigungen. Langfristig suchten sie sich der hegemonialen, kirchenfernen, aufgeklärt-protestantischen Kultur anzupassen – jedoch nicht aus freien Stücken, sondern unter staatlichem, protestantischem Druck. Trotz Anpassung hörte die religiöse Diskriminierung nicht auf. Selbst für liberale Protestanten blieben jüdische Bürger oft ‚gebildete Doppelgänger‘ (Uffa Jensen). Andererseits kam es gerade im Linksliberalismus des 19. Jahrhunderts zu Allianzen und Kooperationen zwischen Protestanten und Juden, etwa im Kampf gegen antiliberalen Protestanten und Katholiken. Die liberale bürgerliche Gesellschaft erwies sich als inklusiv, indem sie liberale Juden (in Kunst, Journalismus, Wissenschaft, seltener in Parteien und Vereinen) in ihre Kulturkämpfe mit einschloss. Sie wies gegenüber Juden im 19. Jahrhundert eine ‚harte‘, wenn auch nicht undurchlässige religiöse Grenze auf.¹⁰²

3.3.4 Zivilgesellschaft ohne Bürger – katholische Selbstorganisation

Bei Katholiken lag der Fall in mehrfacher Hinsicht anders. Sie wurden erst im Zuge der so genannten ‚kleindeutschen‘ Einigung (ohne das mehrheitlich katholische Österreich) zu einer religiösen Minderheit (das quantitative Verhältnis von Protestanten und Katholiken lag im Deutschen Reich von 1871 ungefähr bei 2:1). Seit den 1830er Jahren hatten sie eigene Gesellschafts- und Kommunikationsstrukturen herausgebildet, zum Teil direkt motiviert durch die liberal-protestantische Hegemonie in der bürgerlichen Öffentlichkeit und den liberalen Monopolanspruch auf die Repräsentation und Artikulation des Allgemeinwohls. Seit den 1840er Jahren vertrat die katholische Presse und Publizistik „die katholische öffentliche Meinung“, um sie der liberalen entgegenzusetzen. Die seit 1848 veranstalteten Katholikentage, „entstanden als quasi-parlamentarische Delegiertentreffen der katholischen Vereine“, entwickelten sich im Zuge der Konflikte zwischen Staat und katholischer Kirche „zu kirchlichen Großkundgebungen, in denen es weniger um eine gemeinsame Beratungs- und Beschlussfassungspraxis als um die Mobilisierung möglichst großer Teilnehmerzahlen ging.“¹⁰³ Allein aufgrund seines Umfangs war das katholische Assoziationswesen von der Kirche nur schwer zu kontrollieren. 1855 zählte es 104 Vereine mit 12.000 Mitgliedern, 1865 bereits 418 Vereine mit

keit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1990) S. 595-630; Heinz D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁰² Vgl. Shulamit Volkov, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich, Bd. 2, München 1988, S. 242-371; Christopher Clark, The politics of conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728-1941, Oxford 1995; Hoffmann, Geselligkeit, S. 46f.; Lässig, Jüdische Wege ins Bürgertum; Till van Rahden, Juden und die Ambivalenzen der Zivilgesellschaft, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 345-369; Uffa Jensen, Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert, Göttingen 2005; Alexander Joskowicz, Liberal Judaism and Confessional Politics of Difference in the German Kulturkampf. The Allgemeine Zeitung des Judenthums and the Israelitische Wochen-Schrift in the 1870s, in: Leo Baeck-Yearbook 50 (2005) (i.E.).

¹⁰³ Hermann-Josef Große Kracht, Religion in der Demokratisierungsfalle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (2000) S. 140-154, hier S. 146, 144 (dort weitere Literatur).

24.000 Mitgliedern, Anfang der 1870er Jahre schließlich 70.000 Mitglieder.¹⁰⁴ Nach 1900 gehörte zwischen einem Drittel und der Hälfte der katholischen Bevölkerung einem Verein an.¹⁰⁵

Diese umfassende katholische Selbstorganisation wurde bisher nicht als Teil oder Ausdruck von Zivilgesellschaft gedeutet, sondern als religiöse Antithese der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts: antimodern, antibürgerlich, undemokratisch, unselbständig, autoritär und fremd gesteuert. Mitunter dient dieses Bild des Katholizismus als historischer Beleg der Unvereinbarkeit von Religion und Zivilgesellschaft.¹⁰⁶ Aufgrund dieses fast schon paradigmatischen Status verdient es eine nähere Betrachtung.

Moderner Antimodernismus: Verantwortlich für den historiographischen Ausschluss der katholischen Selbstorganisation aus der Zivilgesellschaft war in erster Linie der Ultramontanismus (so genannt, weil er das Zentrum des Katholizismus, von Nordeuropa aus gesehen, ‚jenseits der Berge‘, lat. *ultra montes*, lokalisierte, d.h. in Rom, bei Papst und Kurie). Nach 1850 wurde diese Strömung innerhalb der katholischen Kirche hegemonial. Da der Ultramontanismus den Katholizismus in expliziter Abgrenzung von Moderne, Aufklärung und Liberalismus definierte (1854 Dogma der Unbefleckten Empfängnis, 1864 Syllabus errorum, 1870 Dogma päpstlicher Unfehlbarkeit)¹⁰⁷, bestätigte er das liberale Bild des Katholizismus als ‚Anderem der Moderne‘.¹⁰⁸ Es war von langer Dauer. Auch für den bereits zitierten Soziologen Casanova wurde der Katholizismus erst mit seiner Hinwendung zur Moderne auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil kompatibel mit der Zivilgesellschaft.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Vgl. Klaus Tenfelde, Die Entfaltung des Vereinswesens während der Industriellen Revolution in Deutschland (1850-1873), in: Otto Dann (Hrsg.), Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland, München 1984, S. 55-114, hier S. 61. Allgemein zum Vereinswesen in Deutschland: Thomas Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I, in: Ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, S. 174-205; Dann, Vereinswesen; Nina Verheyen, Vereine in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts. Eine Skizze quantitativer Entwicklungstendenzen auf der Grundlage der Literatur, unv. Ms., Berlin 2003.

¹⁰⁵ So die Schätzung von Josef Mooser: Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich, in: Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen, Gütersloh 2000, S. 59-92, hier S. 75. Zum katholischen Vereinswesen siehe ferner Winfrid Halder, Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848-1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft, Paderborn u. a. 1995; Jürgen Herres, Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840-1870, Essen 1996; Detlef Grothmann, „Verein der Vereine“? Der Volksverein für das Katholische Deutschland im Spektrum des politischen und sozialen Katholizismus der Weimarer Republik, Köln 1997; Benjamin Ziemann, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung, in: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000) S. 402-422.

¹⁰⁶ Vgl. etwa Kocka, Das lange 19. Jahrhundert, S. 125.

¹⁰⁷ Vgl. Christoph Weber, Ultramontanismus als religiöser Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart u. a. 1991, S. 20-45.

¹⁰⁸ Vgl. Manuel Borutta, Das Andere der Moderne. Geschlecht, Sexualität und Krankheit in antikatholischen Diskursen Deutschlands und Italiens (1850-1900), in: Werner Rammert u.a. (Hg.), Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Ethnologische, soziologische und historische Studien, Leipzig 2001, S. 59-75; ders., Der innere Orient.

¹⁰⁹ Siehe oben (Kap. 2).

Mit Blick auf das 19. Jahrhundert erscheint diese Dichotomisierung von Katholizismus und Moderne in doppelter Hinsicht fragwürdig. Zum einen war der Katholizismus – entgegen der ultramontanen Selbstbeschreibung – nicht unmodern.¹¹⁰ Neue katholische Symbole, Rituale und Institutionen, die nicht nur, wie bei der Trierer Wallfahrt, ‚von oben‘, sondern auch, wie im Marienkult, ‚von unten‘ ausgingen, infolge eines dynamischen Wechselspiels zwischen Laien, lokaler Geistlichkeit und der Kurie; die Ausrichtung der Kirche auf Rom und den Papst, die Uniformierung und Disziplinierung des Klerus; die ‚Entdeckung‘ und der Ausbau globaler Strukturen im Zuge der Bedrohung des Kirchenstaates durch das italienische Risorgimento; die Feminisierung der Religion, die neue Handlungsspielräume für Frauen jenseits von Ehe und Familie eröffnete – all dies lässt sich vielmehr im Sinne ‚multipler Modernitäten‘ (Shmuel Eisenstadt) als spezifisch katholischer Weg in die Moderne fassen.¹¹¹ Zum anderen konnten auch Ultramontane zivilgesellschaftlich handeln. Wie ich im Folgenden ausführen werde, ließ sich ultramontane Gesinnung mit zivilgesellschaftlichem, d.h. gewaltfreiem, nichtstaatlichem, gemeinwohlorientiertem Handeln in freiwilligen Assoziationen nicht nur vereinbaren, sondern provozierte es zum Teil sogar.

Zivilität trotz Nicht- oder Antibürgerlichkeit: Katholische Selbstorganisation gilt als nicht- oder antibürgerlich, zum Teil zurecht: Zwar warben selbst katholische Bischöfe, zumal nach der Revolution von 1848, für die Religion als Garant der bürgerlichen Gesellschaft.¹¹² Dennoch waren die Mitglieder katholischer Assoziationen vorwiegend nichtbürgerlicher Herkunft. Da Bürgerlichkeit und Katholizismus von Ultramontanen und nichtkatholischen Bürgern als Gegensätze aufgefasst wurden, setzte die Ultramontanisierung katholische Bürger unter Druck: Sie wurden von Ultramontanen und Liberalen zur ‚Entscheidung‘ zwischen bürgerlicher Klasse und katholischer Konfession genötigt, praktizierten indes oft einen Spagat.¹¹³

Doch zum einen löste sich das katholische Bürgertum trotz Ultramontanisierung nicht auf. In katholischen Parteien und Organisationen blieb es vielmehr präsent und mächtig. Zum anderen wurde die Verbürgerlichung indirekt auch vom Ultramontanismus vorangetrieben. Seit dem Vormärz kamen gerade durch die ultramontane Bewegung viele nichtbürgerliche Katholiken in Kontakt mit dieser genuin bürgerlichen Sozialform. Katholische Vereine waren

¹¹⁰ Vgl. Christopher Clark, *The New Catholicism and the European culture wars*, in: ders. / Kaiser, *Culture Wars*, S. 11-46.

¹¹¹ Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* 129 (2000) S. 1-30.

¹¹² Bischof Nikolaus von Weis an den König Max von Bayern, Speyer, 24.7.1851, in: Bernhard Duhr (Hrsg.), *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848-1872*, Freiburg 1903, S. 72: „Sollte die Irreligiosität in dem Maße wie seit Jahrzehnten fortschreiten, so kann jeder Menschenkenner, ohne die Prophegengabe zu haben, schon aus der natürlichen Entwicklung eine namenlose Verwirrung und einen schrecklichen Verfall selbst der bürgerlichen Gesellschaft als unvermeidlich vorhersagen.“ Den Hinweis auf dieses Zitat verdanke ich Michael B. Gross, *The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Michigan 2004, S. 31. Für den Versuch, Katholizismus und civil society im anti-katholischen England argumentativ zu versöhnen, siehe: Edward Lucas, *Christianity in relation to civil society*, in: Henry Edward Manning (Hrsg.), *Essays on religion and literature by various writers*, London 1865, S. 286-381. Herausgeber der Schrift war der katholische Erzbischof von Westminster, der 1869/70 auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zu den entschiedenen Befürwortern des Unfehlbarkeitsdogmas gehörte.

¹¹³ Vgl. Thomas Mergel, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen 1994.

insofern ein Vehikel der Verbürgerlichung.¹¹⁴ Zwar blieb die Sozialstruktur der katholischen Selbstorganisation vorwiegend nichtbürgerlich. Man muss dies jedoch nicht als Defizit verstehen. Wenn man Zivilität im 19. Jahrhundert nicht *a priori* auf Bürgerlichkeit reduziert (und Zivilgesellschaft nicht auf bürgerliche Gesellschaft)¹¹⁵, erscheint der klassenübergreifende Charakter katholischer Selbstorganisation gerade als Vorzug: In sozialer Hinsicht waren katholische Assoziationen inklusiver als liberale. Sie schlossen auch Nichtbürger (Adlige, Geistliche, Kleinbürger, Arbeiter, Bauern) und Frauen mit ein.

Demokratisierung: Die katholische Selbstorganisation des 19. Jahrhunderts gilt als autoritär und antidemokratisch. Gegen diese Sichtweise hat der Sozialwissenschaftler Hermann-Josef Große Kracht in Bezug auf den Ultramontanismus jüngst von einer nicht intendierten Demokratisierung geschrieben. Im Kampf für Kirchenrechte und gegen Aufklärung und Rationalismus hätten sich ultramontane Organe wider päpstlichen Willen mit liberalen Prinzipien (Pressefreiheit, Meinungsfreiheit, Toleranz, Religionsfreiheit etc.) ‚infiziert‘. Das katholische Engagement auf dem freien Markt der Meinungen habe für die Kirche als gefährlicher Nivellierungssog gewirkt: Mit Eintritt in die Arena rechtlich gleichgestellter Anschauungen und Auffassungen habe der Katholizismus seinen Anspruch auf Repräsentation der einzig wahren Weltanschauung aufgegeben. Der Meinungsmarkt sei damit auch für die Kirche zu jener Instanz geworden, vor der sich die Überzeugungskraft der christlichen Wahrheit zu behaupten hatte. Große Kracht bezeichnet diese Dialektik als „Demokratisierungsfalle“, die für fundamentalistische, antimodernistische Religionen in säkularen Staaten typisch sei.¹¹⁶

Diese These ist anregend und weiterführend, weil sie die paradoxen, nicht intendierten Folgen zivilgesellschaftlichen Handelns der ‚Feinde‘ von Zivilgesellschaft betont. In historischer Perspektive hat sie jedoch zwei Nachteile: Erstens identifiziert sie den Ultramontanismus mit ‚dem‘ Katholizismus und verabsolutiert so den ultramontanen Monopolanspruch auf die Alleinvertretung des Katholizismus. Nicht alle Katholiken waren aber ultramontan. Es gab auch liberale Katholiken und katholische Liberale. Ungewollt trug der Ultramontanismus sogar zur Entstehung ‚innerkatholischer Zivilgesellschaften‘ bei, etwa bei den Deutschkatholiken im Vormärz, den Altkatholiken nach 1870 und den Modernisten nach 1900. Zwar konnte er diese promodernen Strömungen jeweils marginalisieren oder sogar zur Sezession zwingen: Die Deutschkatholiken gründeten eigene Gemeinden, die Altkatholiken eine eigene Kirche. Dennoch sollte man essentialistische Definitionen des Katholizismus als ‚wesenhaft‘ antidemokratisch vermeiden. Liberales Gedankengut wurde nicht nur ‚von außen‘ an Katholiken

¹¹⁴ Vgl. Josef Mooser, Christlicher Beruf und „bürgerliche“ Gesellschaft. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche „Inferiorität“, in: Wilfried Loth (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart 1991, S. 124-142.

¹¹⁵ In Bezug auf die Arbeiterschaft ist dieses Argument bereits geführt worden. Vgl. Thomas Welskopp, „Manneszucht“ und „Selbstbeherrschung“. Zivilgesellschaftliche Werte in der deutschen Sozialdemokratie, 1848-1878, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 65-88; Jürgen Schmidt, Zivilgesellschaft und nichtbürgerliche Trägerschichten. Das Beispiel der frühen deutschen Arbeiterbewegung (ca. 1830-1880), WZB Discussion Paper SP IV 2004-502, Berlin 2004.

¹¹⁶ Vgl. Große Kracht, Religion in der Demokratisierungsfalle. Ähnlich die Argumentation in: ders., Kirche in ziviler Gesellschaft; ders., Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 89-113.

herangetragen (qua ‚Infektion‘ durch ‚Fremdkörper‘), sondern auch von ihnen selbst entwickelt.

Der zweite Nachteil von Große Krachts Argumentation liegt darin, dass sie den liberalen Gegner des politischen Katholizismus mit demokratischen Prinzipien identifiziert. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts war aber nicht per se demokratisch. Er wollte Unterschichten und Frauen von politischen Entscheidungsprozessen fernhalten, weil er sie für unmündig und klerikal beeinflusst hielt. Bis in die 1880er Jahre wurde der politische Liberalismus von sozial exklusiven, elitären, vorwiegend bürgerlichen Honoratiorenparteien vertreten, die in Distanz zur neuen Massenpolitik und zum allgemeinen, gleichen Wahlrecht standen.¹¹⁷

Dagegen trugen gerade katholische Parteien auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene zur sozialen Ausweitung politischer Partizipation bei, zur ‚Fundamentalpolitisierung‘ nicht-bürgerlicher Gruppen und zur Verwurzelung demokratischer Praktiken.¹¹⁸ Mitunter war dieser Prozess sogar erwünscht. Einige Ultramontane begrüßten die Demokratie als willkommenes Korrektiv liberaler Vorherrschaft. Als die Berliner Linksliberalen nach dem Moabiter Klostersturm 1869 in Volksversammlungen eine Petition zum Verbot aller preußischen Klöster verabschieden wollten, gelang es Katholiken unter Führung des ultramontanen Missionsvikars Eduard Müller mehrfach, die Liberalen „als kompakte Masse“ zu überstimmen. Angesichts dieses Erfolgs forderte Müller die Ultramontanen auf, zu den bevorstehenden Wahlen als selbständige Formation anzutreten. Hierin liege das Geheimnis, wie „sonst unbedeutende Parteien [gemeint waren die Liberalen, MB] zu großem Einfluß kommen und warum die Ultramontanen bei all ihrer sonstigen Ueberlegenheit den Kürzeren ziehen. [...] Unsere Heloten-Stellung ist auf diese bisherige Unselbständigkeit in allen städtischen und staatlichen Wahlen zurückzuführen.“ Der Ultramontane hatte die Demokratie als Mittel zur Durchsetzung von Gruppeninteressen entdeckt. Angesichts der bevorstehenden Beratung der Klosterfrage im Parlament forderte er die Wiederherstellung der katholischen Fraktion. Er blieb mit dieser Forderung nicht allein. Ende 1870 entstand mit der Gründung des – freilich eher moderat ausgerichteten – Zentrums durch katholische Politiker die erste klassenübergreifende Partei Deutschlands.¹¹⁹

Unselbständigkeit: Das katholische Vereinswesen gilt nicht als *Selbstorganisation* mündiger Bürger, sondern als Ergebnis einer klerikalen Manipulation der gläubigen Massen. Auch Große Krachts Interpretation ist noch sehr der historischen Milieuforschung verhaftet, die

¹¹⁷ Vgl. James Sheehan, *German liberalism in the nineteenth century*, Chicago 1978; Dieter Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt a. M. 1988.

¹¹⁸ Grundlegend hierzu: Margaret Lavinia Anderson, *Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton 2000, S. 67-151.

¹¹⁹ Märkische Kirchenzeitung 9.10.1869, S. 324, 27.11.1869, S. 381f. Vgl. Manuel Borutta, *Enemies at the Gate – the „Moabiter Klostersturm“ and the „Kulturkampf“: Germany*, in: Christopher Clark / Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003, S. 227-254, hier S. 246f. Zum Verhältnis von Zentrumspartei und Demokratie: Anderson, *Practicing Democracy*, S. 69ff. Zur ‚ultramontanen Emanzipationsideologie‘, die den Katholiken Auswege aus der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ in die ‚christliche Gesellschaft‘ versprach und dabei auf biblische Bilder der Sklavenbefreiung rekurrierte, siehe Josef Mooser, *Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871-1913*, in: Hans-Jürgen Puhle (Hrsg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, Göttingen 1991, S. 259-273, hier S. 268f.

dazu tendiert, katholische Selbstorganisation nicht als Ergebnis individueller Entscheidungen, sondern als kollektives ‚Schicksal‘ der Konfession zu deuten. Auch wenn gerade die jüngere Milieuforschung differenzierter argumentiert hat¹²⁰, ergab ihre Rezeption doch oft ein reduktionistisches Bild: Danach wurden Katholiken qua Konfession in bestimmte Institutionen ‚hineingeboren‘, die sie fortan nicht mehr verließen. Ultramontane Priester wurden als ‚Milieumanager‘ gefasst, die die Laien als ‚Kuratel‘ behandelten. Die von Ultramontanen und Kirchenhierarchie intendierte und von liberalen Antikatholiken behauptete Uniformität des Katholizismus wurde überschätzt. Das katholische Assoziationswesen wurde als monolithischer Block behandelt. Die Konkurrenz katholischer Institutionen, die Konflikte zwischen Honoratioren und Klerikern, zwischen bürgerlicher Parteiführung und nichtbürgerlicher Basis, die in der Zentrumspartei immer wieder aufbrachen, wurden ausgeblendet. Insgesamt wurde die katholische Selbstorganisation nicht als *Selbstorganisation* verstanden, sondern als fremd gesteuerter, nämlich durch den Klerus gelenkter Prozess.¹²¹

Dagegen erschien die Vergesellschaftung bürgerlicher Liberaler als voluntaristische Entscheidung mündiger Individuen. In Kontinuität zum liberalen Antikatholizismus des 19. Jahrhunderts kamen gleichsam zwei distinkte Anthropologien zur Anwendung: Nichtbürgerliche Katholiken galten als ‚Marionetten‘ geistlicher Puppenspieler. Die katholische Kirche wurde als perfekte Maschine von Befehl und Gehorsam imaginiert: mit dem Papst und den Jesuiten an der Spitze und dem Dorfpriester als niedrigstem Befehlsempfänger. Bürgerliche Liberale galten hingegen als autonome Subjekte.¹²²

Beide Sichtweisen reproduzieren zeitgenössische Stereotype und verzerren die historische Realität auf doppelte Weise: Auf der einen Seite erfolgte auch das Engagement liberaler Bürger „nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“¹²³ Es wurde durch diskursive Konstruktionen (‚Selbständigkeit‘, ‚Freiheit‘), bürgerliche und staatliche Institutionen (Familie, Kindergarten, Gymnasium, Armee, Universität) geprägt und beeinflusst. Bürger waren gebildeter als Nichtbürger, weil Bürgerlichkeit durch Bildung definiert war, aber sie handelten deshalb nicht freier, sondern unterlagen lediglich anderen Zwängen.¹²⁴

¹²⁰ Vgl. etwa Antonius Liedhegener, *Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933*, Paderborn u. a. 1997.

¹²¹ Vgl. zuletzt Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen*, Gütersloh 1996, darin bes. Olaf Blaschke, *Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel*, in: ebd., 93-135. Zur Kritik an der Milieuforschung: Helmut Walser Smith / Christopher Clark, *The Fate of Nathan*, in: Helmut Walser Smith (Hrsg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001, S. 3-29, bes. S. 10.

¹²² Vgl. Manuel Borutta, *Liberaler Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Phil. Diss., Berlin 2004. Allgemein zum liberalen Antikatholizismus siehe auch Gross, *War*.

¹²³ Vgl. Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: Ders. / Friedrich Engels, *Werke*, Band 8, Berlin (Ost) 1960, S. 111-207, hier S. 111.

¹²⁴ Vgl. Manfred Hettling / Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000, bes. Svenja Goltermann, *Figuren der Freiheit*, in: ebd., S. 149-168.

Auf der anderen Seite zeigten auch Katholiken *agency* – zum einen gegenüber Priestern¹²⁵, zum anderen aber, während des Kulturkampfes, gegenüber dem Staat: Katholische Geistliche, Adlige und Bürger organisierten politischen Widerstand (z. B. in Form von Petitionsbewegungen) gegen antiklerikale Gesetze. Katholische Laien traten in öffentlichen Kundgebungen und privaten Aktionen für verhaftete und verfolgte Geistliche ein, sammelten Spenden oder versteckten Kleriker vor den Behörden. Katholische Journalisten kritisierten die staatliche Repression und waren ihr deshalb vielfach selbst ausgesetzt. Die öffentliche Demonstration katholischen Glaubens in Wallfahrten und Prozessionen wurde im Kulturkampf schließlich selbst Ausdruck zivilen Ungehorsams.¹²⁶

Zusammenfassend kann man daher – gegen Casanovas These einer Selbst-,Zivilisierung' des Katholizismus im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils – bereits im 19. Jahrhundert von einer spezifisch katholischen Zivilgesellschaft sprechen: Katholische Selbstorganisation war teilweise antimodernistisch, aber modern. Sie war konfessionell exklusiv, aber im Gegensatz zum Liberalismus nach ‚unten‘ hin sozial inklusiv. Sie erfasste nicht nur Bürger, sondern auch Kleinbürger, Arbeiter, Bauern, Adlige, Geistliche und Frauen. Sie mobilisierte Katholiken für Petitionsbewegungen, Wahlen und politische Ziele und förderte damit die Fundamentalpolitisierung und die partielle Demokratisierung des politischen Systems. Katholische Selbstorganisation vermischte Religion und Politik im öffentlichen Raum. Sie war kirchennah, aber weder mit der Kirche identisch noch von dieser leicht zu steuern. Im Kulturkampf zeigten viele Katholiken ‚Zivilcourage‘. Dieses Engagement war oftmals hochgradig religiös motiviert. Für viele Mitglieder katholischer Organisationen war Religion Bedingung und Movens zivilgesellschaftlichen Handelns.¹²⁷ Es widerspricht der gängigen Dichotomisierung von Religion und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert. Wie ist es dennoch in die Geschichte der Zivilgesellschaft zu integrieren?

Wenn man Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert nicht a priori auf bürgerliche Träger begrenzt (mit Bürgerlichkeit als *conditio sine qua non*), sondern als *plurale tantum* begreift und den Konnex von bürgerlicher Gesellschaft und Zivilgesellschaft löst, ist die katholische Selbstorganisation als klassenübergreifende Variante von Zivilgesellschaft zu fassen. Die Alternative läge darin, vom Ideal *einer* Zivilgesellschaft auszugehen, an der alle Bürger unabhängig von Klasse, Konfession und Geschlecht (also im Sinne von *citoyens*, nicht von *bourgeois*) partizipierten. Jedoch erscheint fraglich, wann es eine solche Zivilgesellschaft je gegeben hätte und ob sie überhaupt möglich ist. Zudem reagierten die parallelen Zivilgesellschaften sozialistischer Arbeiter und katholischer Bürger ja auf die liberale, bürgerliche Gesellschaft: Auch wenn es eine Tendenz zur Abschließung in ‚Milieus‘ gab, kommunizierten die politischen und journalistischen Repräsentanten der jeweiligen Lager in Parlament und Presse doch miteinander¹²⁸ und stellten im Konflikt letztlich eine gemeinsame Öffentlichkeit her.

¹²⁵ Vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994.

¹²⁶ Vgl. Ronald J. Ross, The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887, Washington 1998; Blackburn, Marpingen.

¹²⁷ Vgl. Emil Brix / Jürgen Nautz / Klaus Thien (Hrsg.), Zivilcourage, Wien 2004.

¹²⁸ Für die verfeindeten politischen Lager der Weimarer Republik betont dies: Thomas Mergel, Parlamentarische Kultur in der Weimarer Republik. Politische Kommunikation, symbolische Politik und Öffentlichkeit im Reichstag, Düsseldorf 2003.

Provoziert durch die soziale und konfessionelle Exklusion von Arbeitern und Katholiken, wurde so ein neuer, erweiterter Kommunikationsraum geschaffen, an dem mehr Menschen partizipierten als zuvor. Insofern erscheint es für das Kaiserreich angemessener, drei parallele (teilweise nach Männern und Frauen differenzierten, d.h. tendenziell verdoppelten) Zivilgesellschaften zu unterscheiden: eine bürgerlich-liberale, eine klassenübergreifend-katholische und eine proletarisch-sozialistische. Von der hohen Warte eines emphatischen, empiriefernen, singulären Verständnisses von Zivilgesellschaft aus mögen diese ‚parallelen Zivilgesellschaften‘ als ‚zivile Parallelgesellschaften‘ erscheinen. Ihre Grenzen waren jedoch durchlässig. Und ihre Entstehung förderte die Demokratisierung des Deutschen Reiches von 1871 eher, statt sie zu behindern.

3.4 Liberalismus, Religion und bürgerliche Gesellschaft¹²⁹

Bislang wurden hier vornehmlich Akteure behandelt, die gemeinhin nicht als Träger von Zivilgesellschaft gelten und sich wahrscheinlich auch nicht als solche verstanden haben: Frauen, Missionare, Katholiken. Um das Panorama zu vervollständigen, möchte ich mich abschließend den selbst erklärten Trägern des Projekts der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert zuwenden: liberalen Bürgern. Sie handelten nicht nur im Modus der Zivilgesellschaft, sondern identifizierten sich auch öffentlich mit dem Projekt, wurden von anderen damit identifiziert und trieben es bewusst voran. Welche Rolle spielte dabei Religion?

Die Religiosität der Liberalen: Wie kirchenfern und entchristlicht deutsche Liberale im 19. Jahrhundert waren, lässt sich auf Basis des gegenwärtigen Forschungsstands kaum beantworten. Während Politikhistoriker die Konfession katholischer Politiker meist als Determinante deuteten, klammerten sie diesen Faktor bei der Analyse liberaler Politiker weitgehend aus. Religionshistorische Studien haben indes gezeigt, dass unter protestantischen Liberalen zum Teil enge Verflechtungen zwischen Religion und Politik bestanden, die nicht nur auf organisatorischer, sondern auch auf diskursiver Ebene lagen. Prominente Politiker und Wissenschaftler wie der nationalliberale Staatsrechtler Johann Caspar Bluntschli wollten die Religion nicht den Kirchen überlassen, sondern reformieren: Religion sollte promodern, bürgerlich, privat, wissenschaftsfreundlich ausgerichtet sein. Mit diesem Ziel und auf Basis eigener religiöser Überzeugungen und Gefühle beteiligten sich Liberale aktiv an theologischen und kirchenpolitischen Kämpfen.¹³⁰

¹²⁹ Ausführliche Quellenbelege und Literaturnachweise für das Folgende in: Borutta, Liberaler Antikatholizismus.

¹³⁰ Vgl. Gangolf Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994; ders., Confessionalism, in: Roger Chickering (Hrsg.), Imperial Germany. A Historiographical Companion, London 1996, S. 156-184; Claudia Lepp, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.

Säkularisierung als liberales Programm: Das liberale Programm zielte auf eine Universalisierung von Bürgerlichkeit.¹³¹ Dies galt auch für das Verhältnis der Liberalen zur Religion. Sie traten für die Privatisierung von Religion, für die institutionelle Entflechtung von Staat und Kirche, für eine Differenzierung von Politik, Religion und Wissenschaft ein. Vereinfacht gesagt, sollte der Staat in politischen Angelegenheiten das Sagen haben, die Wissenschaft in epistemologischen Fragen und das Bürgertum in moralischen Dingen – für den ‚Rest‘ sollte die Kirche zuständig sein. Das liberale Projekt lautete also Säkularisierung in den anfangs (Kapitel 2) genannten drei Varianten: Entzauberung der Welt, Privatisierung der Religion, Trennung von Politik und Religion. Diese drei Konzeptionen wurden unterschiedlich intensiv verfochten. Nur wenige Liberale argumentierten dezidiert antireligiös im Sinne einer Entzauberung der Welt. Einige glaubten zwar an ein Verschwinden der Religion im Zuge des Fortschritts und durch Aufklärung, hielten aber aus Furcht vor Revolutionen und zum Zweck sozialer Stabilität die Religion als Kitt vorläufig für notwendig – im Hinblick auf die vermeintlich Unmündigen, die vom öffentlichen Raum der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Repräsentationssystems ausgeschlossen waren. Andere vertraten in dieser Frage die essentialistische Position, dass Religion für bestimmte ‚Naturen‘ (Frauen, Kinder, Greise, Unterschichten, Wilde) stets notwendig sein würde. Fast alle Liberalen forderten eine Trennung von Politik und Religion, manche darüber hinaus die Trennung von Staat und Kirche.

Kulturkampf als liberale Praxis: In den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts suchten die Liberalen dieses Programm zu verwirklichen. Im Kampf gegen ‚klerikalen Einfluss‘ wollten sie vor allem männliche Katholiken aus vermeintlicher Unmündigkeit (i.e. kirchlicher Bevormundung) befreien, um sie an der weltlichen, liberalen, bürgerlichen Kultur teilhaben zu lassen. Sie verfolgten dieses emanzipatorische Ziel jedoch mit den Mitteln staatlicher Repression und medialer Aggression. In den Medien der bürgerlichen Gesellschaft wurde der Katholizismus als primitiv, vormodern, rückständig, barbarisch dargestellt – als Antithese deutscher Bürgerlichkeit und europäischer Zivilität. Der Protestantismus erschien im Gegensatz dazu als positives Modell für die Religion in der Moderne: prinzipiell vereinbar mit den Werten der bürgerlichen Gesellschaft: Freiheit, Selbständigkeit, Vernunft, Fortschritt, Wissenschaft, Arbeit, Intimität, Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Die Liberalen beriefen sich im Kulturkampf zwar immer wieder auf ‚zivile‘ Werte wie Humanität, Vernunft und Toleranz, doch ihr eigenes Handeln war aggressiv, emotional und intolerant – nicht zuletzt aufgrund konfessioneller Vorurteile und Prämissen.¹³² In Bezug auf religiöse Emotionen hatte die liberale Selbstwahrnehmung einen blinden Fleck: Religiöse Gefühle wurden immer nur bei den erklärten Feinden und den vermeintlichen Anderen der bürgerlichen Gesellschaft vermutet.

Der Liberalismus entfremdete die deutschen Katholiken damit auch selbst vom Projekt der bürgerlichen Gesellschaft. Infolge des liberalen Antikatholizismus und des staatlichen Antiklerikalismus solidarisierten sich katholische Laien mit ‚ihren‘ Geistlichen, organisierten antistaatlichen Widerstand und traten katholischen Assoziationen bei, die vielfach antiliberal ausgerichtet waren. Die Liberalen trugen somit indirekt selbst zur Entstehung der ‚parallelen‘

¹³¹ Vgl. Lothar Gall, Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 220 (1975) S. 324-356, hier S. 345; Kocka, Das lange 19. Jahrhundert, S. 122.

¹³² Vgl. Róisín Healy, Religion and Civil Society: Catholics, Jesuits, and Protestants in Imperial Germany, in: Trentmann, Paradoxes of Civil Society, S. 244-262; Gross, War.

katholischen Zivilgesellschaft bei. Sie besorgten das Geschäft der Ultramontanen. Neben dieser nicht intendierten, scheinbar paradoxen Handlungsfolge war die liberale Politik der Säkularisierung auch von inneren Widersprüchen geprägt.

Die liberale Vermischung von Politik und Religion: Im Parlament forderten liberale Abgeordnete immer wieder die Trennung von Politik und Religion und die Verbannung religiöser Fragen aus dem politischen Raum. Sie warfen der katholischen Zentrumspartei eine illegitime ‚Verquickung‘ von Politik und Religion vor. Andererseits sagten sie im Parlament selbst ungefragt stets von Neuem, was ‚wahre‘ Religion sei und was nicht. Sie definierten Religion (meist als Privatsache), bekannten sich zur eigenen (protestantischen oder katholischen, seltener zur jüdischen) Konfession und taten damit das Gegenteil dessen, was sie forderten: Sie vermischten Religion und Politik im öffentlichen, politischen Raum.

Die liberale Trennung von Staat und Kirche: Auch die legislativen Versuche zur partiellen Trennung von Kirche und Staat waren widersprüchlich. Auf der einen Seite ging es den Liberalen neben der Befreiung katholischer Laien von klerikalem Einfluss um eine Zurückdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Raum sowie um eine partielle Trennung von Kirche und Staat (z.B. Kanzelparagraph, Schulgesetz). Auf der anderen Seite entwickelten und verabschiedeten sie Gesetze, die bestimmte religiöse Lebensformen untersagten (z.B. reichsweites Verbot der Jesuiten 1872, preußisches Verbot der katholischen Orden 1875) griffen in kirchliche Angelegenheiten ein und vermischten Staat und Kirche auf stets neue Weise. So ergänzten sie etwa die Ausbildung katholischer Geistlicher um eine obligatorische staatliche Prüfung, das ‚Kulturexamen‘. Die Liberalen lieferten sich so der Kritik ihrer ultramontanen und kirchlichen Gegner aus. Ihr Handeln war nicht kohärent.

Säkularisierung war im 19. Jahrhundert das Projekt liberaler, kirchenferner Bürger gewesen. In den europäischen Kulturkämpfen suchten sie dieses Projekt zu verwirklichen. Sie scheiterten an äußeren Widerständen und inneren Widersprüchen. Auf einer anderen Ebene, der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung nämlich, waren sie gleichwohl sehr erfolgreich.

3.5 Säkularisierung als Selbstbeschreibung ‚der‘ Moderne¹³³

Nach 1900 wurde Säkularisierung von liberalen Wissenschaftlern zur Selbstbeschreibung ‚der‘ Moderne erhoben. Der Katholizismus fungierte dabei als inneres Anderes. In Max Webers Aufsatzfolge *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, die erstmals 1904 und 1905 erschien, war die Inkompatibilität von Katholizismus und Kapitalismus, den Weber neben der Wissenschaft als Wesenszug des Okzidents und also der Moderne ansah, nicht Gegenstand, sondern Prämisse der Untersuchung. Katholiken zeigten aus seiner Sicht noch in der Gegenwart eine im Vergleich mit Protestanten geringere „Neigung zum ökonomischen Rationalismus“. Die Ursache sah Weber in der „dauernden inneren Eigenart und nicht nur in der jeweiligen äußeren historisch-politischen Lage der Konfessionen“. Im Unterschied zu Buddhismus, Hinduismus und Taoismus untersuchte er den Katholizismus gar nicht erst

¹³³ Ausführliche Quellenbelege und Literaturnachweise zum Folgenden in: Borutta, Liberaler Antikatholizismus.

auf seine Kapitalismusfähigkeit¹³⁴ Webers Bild der ‚modernen europäischen Kulturwelt‘ war durch sein familiäres, schulisches, politisches und wissenschaftliches Umfeld bürgerlich, liberal und (kultur)protestantisch präfiguriert.¹³⁵ Der Katholizismus hatte darin keinen Platz; er verkörperte das innere Andere des Okzidents. Nur ein religiöser Pfad schien in die Moderne zu führen: der protestantische. Aus genealogischer Perspektive erscheint die Säkularisierungstheorie mithin weniger als Werk großer Männer denn als nachträgliche ‚wissenschaftliche Objektivierung‘ des liberalen Antikatholizismus der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts.

Was bedeutet dies für die historische Zivilgesellschaftsforschung? Die Vermutung liegt nahe, dass es einen Zusammenhang zwischen den liberalen Theorien der bürgerlichen Gesellschaft und der Säkularisierung gab. Es könnte sein, dass es sich um zwei in ihrer historischen Genese miteinander verflochtene Phänomene handelte. Dies würde auch erklären, weshalb Religion seit der Aufklärung zumindest in der deutschen Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (und der Zivilgesellschaft) solange als Anderes fungierte – und warum sich dies infolge des Plausibilitätsverlusts der Säkularisierungstheorie derzeit ändert. Es könnte der liberale Religionsbegriff selber gewesen sein, der einer Konzeptualisierung der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft in Deutschland im Weg stand. Seine Historisierung könnte die theoretische Dichotomisierung von Religion und Zivilgesellschaft überwinden. Da die maßgeblichen begriffshistorischen Studien zum Verhältnis von Religion und bürgerlicher Gesellschaft schweigen¹³⁶, erscheint zunächst eine Diskursgeschichte erforderlich, die sich auch auf die alltägliche Ebene politischer und lebensweltlicher Praktiken ‚hinab‘ begibt.¹³⁷

Eine vergleichende Fragestellung könnte dabei lauten, ob Religion in Kontinentaleuropa – anders als in Großbritannien und den USA – ein ‚asymmetrischer Gegenbegriff‘ (Koselleck) zur bürgerlichen Gesellschaft war. Ein solcher Vergleich hätte unterschiedliche staatlich-kirchliche Beziehungen und religiös-konfessionelle Kontexte zu berücksichtigen. Er soll hier nur anhand zweier Beispiele angedeutet werden: In den heftigen mehrwöchigen parlamentarischen Debatten zum Verbot der katholischen Orden 1855 dichotomisierten die piemontesischen Liberalen, die meist selbst katholischer Konfession waren, den Katholizismus jedoch im Unterschied zur Kurie als Privatsache definierten, *società religiosa* (bzw. *società ecclesiastica*) und *società civile*. Obwohl sie für die Emanzipation religiöser Minderheiten wie der Juden und der Waldenser eintraten, identifizierten sie die *società religiosa* weitgehend mit der katholische Kirche, während ihr Begriff ‚Zivilgesellschaft‘ den Staat bezeichnete.¹³⁸

¹³⁴ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 9. Aufl. 1988, S. 17-206, hier S. 23.

¹³⁵ Vgl. Hartmut Lehmann, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1988, 529-553, hier S. 532, 534f., 536.

¹³⁶ Manfred Riedel, Art. „Gesellschaft, bürgerliche“, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 719-800; Reinhart Koselleck / Ulrike Spree / Willibald Steinmetz, Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich, in: Hans-Jörg Puhle (Hrsg.), Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, Göttingen 1991, S. 14-58.

¹³⁷ Zur Verflechtung politischer und lebensweltlicher Praktiken bei der Genese der Modelle von Staat und Kirche in der Schweiz (Bluntschli) und Piemont (Cavour): Borutta, Liberaler Antikatholizismus, S. 96-135, 716-729.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 714f. Zur liberalen Politik der Säkularisierung in Italien siehe ebd., S. 705-797.

Anders in Deutschland: Im maßgeblichen liberalen Staatswörterbuch des Nachmärz grenzte Bluntschli den Begriff „Gesellschaft“ 1859 von Staat, Volk, Adel, Bauern und Kleinbürgern ab, um ihn mit der ‚bürgerlichen‘ Gesellschaft gleichzusetzen: Die Gesellschaft des dritten Standes sei „zu einer Quelle und zugleich zum Ausdruck gemeinsamer Urtheile und Tendenzen geworden.“ Hier bilde sich „eine Gesammtanschauung und die Meinung der G. wird zur öffentlichen Meinung und zu einer socialen und politischen Macht.“ Religion kommt in Bluntschlis Definition der (bürgerlichen) Gesellschaft nicht vor. Sie findet lediglich in partikularen Gesellschaften Platz, die Sonderinteressen verfolgen.¹³⁹

Obwohl die liberalen Begriffe der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ und der ‚società civile‘ Unterschiedliches bezeichneten (vor allem im Verhältnis zum Staat), waren sie jeweils durch Abgrenzung von der Religion (als privatem, partikular, nichtpolitisch) gekennzeichnet. Die Gründe hierfür könnten in der städtisch-bürgerlichen Lebenswelt der Liberalen selbst gelegen haben, die durch ein polares Geschlechtermodell, eine Feminisierung der Religion und eine Entkirchlichung der Männer geprägt war. In der bürgerlichen Vorstellung verkörperte die (fromme) Frau das Partikulare, der (politische) Mann hingegen das Universale. Im Projekt der bürgerlichen Gesellschaft suchten liberale Männer dieses Geschlechtermodell zu universalisieren: Religion sollte aus ihrer Sicht nicht öffentlich und politisch, sondern privat und partikular sein. In diesem Sinne entwickelte Bluntschli das Modell einer ‚Ehe‘ von Staat und Kirche, während Cavour die Formel der ‚libera Chiesa in libero Stato‘ prägte. Beide erhoben damit ihre eigene Lebenswelt, die durch ein *gendering* weiblicher Religiosität und männlichen Rationalismus‘ geprägt war, zum universellen Maßstab.¹⁴⁰ Spuren bürgerlicher Lebenswelt gingen in ihre Theoriebildung ein. Privates und Öffentliches, Politisches vermischten sich ebenso wie Theorien und Praktiken der Säkularisierung und der bürgerlichen Gesellschaft – so die Hypothese, die im Rahmen eines vergleichenden Forschungsprojekts durch weitere Belege zu erhärten wäre.

Zusammenfassung

Die Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft lässt sich nicht mehr antagonistisch fassen. Zwar wird Zivilgesellschaft als analytisches Konzept und historisch-politisches Projekt gerade in Deutschland häufig noch in Abgrenzung von Religion definiert. Im Zuge des Verblassens der Säkularisierungstheorie und der Dekonstruktion des westlichen Säkularismus und Eurozentrismus ist jedoch im letzten Jahrzehnt verstärkt die Affinität von Religion und Zivilgesellschaft ins Blickfeld gerückt. Die Zivilgesellschaftsforschung nimmt Religion nun zunehmend als vitalen, politischen, öffentlichen Faktor ernst, verzichtet jedoch meist auf eine explizite Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie, weshalb die systematische Reflexion der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft noch am Anfang steht (David Her-

¹³⁹ Johann Caspar Bluntschli, Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft, in: ders. / Karl Brater, Deutsches Staats-Wörterbuch. In Verbindung mit deutschen Gelehrten, Bd. 4, Stuttgart / Leipzig 1859, S. 246-251, hier S. 247f.

¹⁴⁰ Vgl. Borutta, Liberaler Antikatholizismus.

bert). Sie könnte zum einen von der intensiveren Rezeption ethnologischer Studien profitieren, zum anderen von der Wiederentdeckung vergessener Theorietraditionen, in denen Religion und Zivilgesellschaft nicht konkurrierend, sondern komplementär verstanden wurden (Locke, Burke, Tocqueville).

Unplausibel werden säkularistische Modelle von Zivilgesellschaft aber auch durch die historische Analyse der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft. Rückt man Religion vom Rand ins Zentrum der Analyse, werden nicht nur Ambivalenzen und Paradoxien sowie verborgene religiöse Quellen, Felder und Akteure zivilgesellschaftlicher Praxis offenbar. Auch das analytische Konzept und das historisch-politische Projekt der Zivilgesellschaft selbst erscheinen in neuem Licht. Der Beitrag hat dies am 19. Jahrhundert zu zeigen gesucht. Er ist dabei zu folgenden Ergebnissen gekommen:

Erstens motivierte Religion zivilgesellschaftliche Akteure, die von der Forschung bislang übersehen wurden, weil sie nicht zur bürgerlichen Gesellschaft gehörten: Frauen, Missionare, Juden, Katholiken. Erst der Blick auf Religion macht das zivilgesellschaftliche Engagement dieser Gruppen – in Familie, Erziehung, Bildung, Fürsorge, Philanthropie, Vereinen, Innerer und Äußerer Mission – sichtbar.

Deshalb erweitert die Fokussierung von Religion *zweitens* das Bild von Zivilgesellschaft, in sozialer, geschlechtlicher und geographischer Hinsicht. Zivilgesellschaft war im 19. Jahrhundert weder mit bürgerlicher Gesellschaft identisch noch blieb sie auf das liberale Europa begrenzt. Gerade Religion motivierte viele Ausgeschlossene (Frauen, Juden, Katholiken, Kolonisierte) zu zivilgesellschaftlichem Engagement. Sie trug zur Entstehung ‚paralleler‘ zivilgesellschaftlicher Strukturen jenseits der bürgerlichen Gesellschaften Europas bei. Ein europäisches Beispiel hierfür war die klassenübergreifende Selbstorganisation deutscher Katholiken, ein außereuropäisches Exempel die hier nur angedeutete ‚koloniale Zivilgemeinschaft‘ (You Jae Lee) westlicher Missionare und christianisierter Kolonisierter in Korea.

Drittens enthüllt der Blick auf Religion charakteristische Ambivalenzen und Paradoxien des historischen Projekts Zivilgesellschaft. Denn zum einen konnte konfessionelle Exklusion zivilgesellschaftliches Engagement nicht nur behindern, sondern auch motivieren, mitunter auf konträre Weise: Juden reagierten auf ihre Exklusion mit Verbürgerlichung, Katholiken mit der Formierung eigener zivilgesellschaftlicher Strukturen. Zum anderen handelten auch religiös motivierte Feinde der Zivilgesellschaft wie die Ultramontanen im Modus der Zivilgesellschaft (z.B. freiwillige Assoziation, Selbstorganisation). Sie erweiterten soziale Grenzen zivilgesellschaftlicher Praxis und beförderten so *nolens volens* Prozesse der Verbürgerlichung und der Demokratisierung. Und schließlich führten religiöse Vorurteile und Dispositionen gerade bei liberalen, säkularistischen, d.h. vermeintlich religions- und konfessionsneutralen Trägern des Projekts Zivilgesellschaft zur Aggression gegen andere religiöse Gruppen, obwohl dies mit zivilgesellschaftlichen Normen und liberalen Prinzipien wie Freiheit, Toleranz, Pluralismus und Gewaltverzicht nicht zu vereinbaren war

Viertens eignet sich Religion zur Historisierung räumlicher und normativer Definitionen von Zivilgesellschaft. Diese leiten die Forschung (und das politische Projekt) zwar vielfach noch, sind jedoch zum Teil selbst aus Kulturkämpfen, d.h. aus Konflikten um den Ort und die Bedeutung von Religion hervorgegangen: So prägt etwa die Vorstellung einer Differenzierung der Gesellschaft in trennbare Sphären (in Religion, Politik, Wirtschaft etc., in Öffentli-

ches und Privates, in Universelles und Partikulares etc.), die selbst Auslöser und Gegenstand von Kulturkämpfen war, räumliche Definitionen von Zivilgesellschaft bis heute; auch der soziale und diskursive Ausschluss von Frauen und Katholiken aus der Praxis und Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wurde von der historischen Zivilgesellschaftsforschung fortgeschrieben; zugleich gingen zeitgenössische Dichotomisierungen religiöser Barbarei und moderner Zivilität in normative Definitionen von Zivilgesellschaft ein: Normative Begriffe wie Toleranz und Vernunft, mit deren Gegenbegriffen (Intoleranz, Fanatismus, Irrationalität etc.) liberale Antikatholiken im 19. Jahrhundert ultramontane Katholiken etikettierten. Aufgrund dieser Verflechtung mit dem Explanandum (und ihrer daraus resultierenden Normativität) eignen sich räumliche und normative Definitionen nur begrenzt zur Analyse der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft.

Fünftens offenbart der Blick auf Religion die Verflechtung der Theorie und Praxis bürgerlicher Gesellschaft mit jener der Säkularisierung: Zum einen trägt er zur Historisierung des säkularistischen Projekts Zivilgesellschaft bei, zum anderen erhellt er, warum Religion so lange aus der Theorie der Zivilgesellschaft ausgeklammert wurde, und er verdeutlicht, weshalb es Wissenschaft und Politik so schwer fällt, räumliche und normative Definitionen der Zivilgesellschaft auf Kontexte zu übertragen, die nicht christlich, protestantisch, bürgerlich, europäisch waren bzw. sind.

Die historische Analyse der Beziehung von Religion und Zivilgesellschaft trägt damit *sechstens* neben der Überwindung eurozentrischer Sichtweisen auch zur Relativierung einer säkularistischen Selbstbeschreibung Europas und des Westens bei. Religion war oftmals auch bei jenen im Spiel, die Zivilgesellschaft säkularistisch definierten. Die universalistische Beschreibung der westlichen Moderne als säkular war insofern nicht nur partikularer (europäischer, bürgerlich-männlicher) Provenienz, sondern auch innerhalb Europas provinziell.

Vor diesem Hintergrund sollten die Forscher und Träger des Projekts Zivilgesellschaft die Religion zum einen ernst nehmen und in ihr zum anderen nicht nur eine Bedrohung sehen. Sie sollten die Religion nicht den Feinden der Zivilgesellschaft überlassen, sondern als potentiellen Verbündeten betrachten. Andernfalls könnte die Zivilgesellschaft als historischer Gegenstand und politische Utopie bald wieder in Vergessenheit geraten.

Anhang

Zeitschriftenaufsätze zum Thema Religion und Zivilgesellschaft

[Quelle: IBZ - Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur (es erscheinen nur Titel ab 1994)]

- Al-Hassan, Bin Talal, Islam and Civil Society, in: Islam and Christian-muslim Relations 8/1 (1997), S. 99-105.
- Anhelm, Fritz Erich, Die Laien in der Zivilgesellschaft, in: Evangelische Kommentare 27/2, (1994), S. 127-129.
- Anhelm, Fritz Erich, Europas Kirchen in der Zivilgesellschaft, in: Zeitzeichen 3/1 (2002) , S. 48-51.
- Arani, Aliyeh Yegane, Zivilgesellschaft und zivilisierte Religion, in: Vorgänge 38/4 (1999), S. 20-28.
- Baggett, Jerome P., Congregations and Civil Society: A double-edged Connection, in: Journal of Church and State 44/3 (2002), S. 425-455.
- Basten, Jörg, Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen? Hilfe zur Selbsthilfe in Georgien, in: ost-west 4/4 (2003), S. 303-308.
- Berger, Peter L., Die Kirche ist eine Institution der Zivilgesellschaft, in: Evangelische Kommentare 31/12 (1998), S. 731-733.
- Bock, Teresa, Ehrenamt in der Bürgergesellschaft - neue Aufbrüche, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 42 (2001), S. 99-118.
- Bocken, Ingo, Von Bürgers Gnaden. Religion und Civil Society, in: Kirchliche Zeitgeschichte 15/2 (2002), S. 490-509.
- Byker, Gaylen J., The Religious and Moral Foundations of Civil Society and Free Market Economy, in: Journal of Interdisciplinary Studies 13/1-2 (2001), S. 1-15.
- Daiber, Karl-Fritz, Diakonie und Caritas tragen zum Aufbau und Erhalt der Zivilgesellschaft bei, in: Caritas 100/1 (1999), S. 11-18.
- Danopoulos, Constantine P., Religion, Civil Society, and Democracy in Orthodox Greece, in: Journal of Southern Europe and the Balkans 6/1 (2004), S. 41-57.
- Doellinger, David, Prayers, Pilgrimages and Petitions: The Secret Church and the Growth of Civil Society in Slovakia, in: Nationalities papers 30/2 (2002), S. 215-241.
- Durand, Jean-Paul, Zivilreligion zwischen Trennung und Vertrag unter Staaten und Religionsgemeinschaften am Beispiel Frankreichs, Ungarns und Deutschlands, in: Theologische Quartalschrift 183/2 (2003), S. 135-148.
- Eith, Kathrin, "Yeni vakiflar". Fromme Stiftungen in der modernen Türkei zwischen Reislamisierung und Zivilgesellschaft. Das Beispiel der "Türkiye Diyanet Vakfir", in: Zeitschrift für Türkeistudien 12/1 (1999), S. 5-31.

- El-Naggar, Said, Der Islam braucht eine Aufklärung, in: *Epd Entwicklungspolitik* 13-14 (2002), S. 24-29.
- Erdö, Péter, Atto accademico. Dinamica storica della tensione tra universale e particolare nella società civile e nella chiesa, in: *Periodica de re canonica* 92/4 (2003), S. 503-524.
- Gautier, Mary L., Church Elites and the Restoration of Civil Society in the Communist Societies of Central Europe, in: *Journal of Church and State* 40/2 (1998), S. 289-319.
- Große Kracht, Hermann-Josef, Vom traditionellen "Richteramt" zur "Großbewegung" in der Zivilgesellschaft? Ein Überblick über Tendenzen und Perspektiven in der Staats- und Demokratietheorie des kirchlichen Lehramtes, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 122/1 (2000), S. 34-59.
- Gwarzo, Tahir Haliru, Activities of Islamic Civic Associations in the North-west of Nigeria. With particular Reference to Kano State, in: *Afrika Spectrum* 38/3 (2003), S. 289-318.
- Habisch, André, Bürgergesellschaft und Familie - gesellschaftspolitische Konstellationen im 21. Jahrhundert, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 42 (2001), S. 133-154.
- Hamzawy, Amr, Zum Stand der Forschung in der arabischen Diskussion über die Zivilgesellschaft: Zwischen der Suche nach einer neuen Demokratisierungsformel und der Auseinandersetzung um die politische Stellung der Religion, in: *Orient* 39/3 (1998), S. 405-433.
- Henderson, Jennifer Jacobs, The Jehovah's Witnesses and their Plan to expand First Amendment Freedoms, in: *Journal of Church and State* 46/4 (2004), S. 811-833.
- Hepner, Tricia Redeker, Religion, Nationalism, and Transnational Civil Society in the Eritrean Diaspora, in: *Identities* 10/3 (2003), S. 269-295.
- Hock, Klaus, Kirche als Teil der Zivilgesellschaft, in: *Epd Entwicklungspolitik* 4-5 (2000), S. 26ff.
- Ibrahim, Ferhad, Die Kontroverse über die "arabische" Zivilgesellschaft, in: *Orient* 39/3 (1998), S. 459-475.
- Imfeld, Al, Noch von Allah betrunken?, in: *Epd Entwicklungspolitik* 13-14 (2002), S. 29-33.
- Janowski, Hans Norbert, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: *Evangelische Kommentare* 28/3 (1995), S. 157-160.
- Kamali, Masoud, Civil Society and Islam. A Sociological Perspective, in: *Archives Européennes de Sociologie* 42/3 (2001), S. 457-483.
- Kamaras, Istvan, Civil Society and Religion in Post-Communist Hungary, in: *Journal of Interdisciplinary Studies* 13/1-2 (2001), S. 117-135.
- Kassimir, Ronald, The Social Power of Religious Organisation and Civil Society: The Catholic Church in Uganda, in: *Commonwealth & Comparative Politics* 36/2, spec. issue (1998), S. 54-84.
- Kharkhordin, Oleg, Civil Society and Orthodox Christianity, in: *Europe-Asia Studies* 50/6 (1998), S. 949-969.
- Khiabany, Gholam / Sreberny, Annabelle, The Iranian Press and the Continuing Struggle over Civil Society 1998-2000, in: *Gazette* 63/2-3 (2001), S. 203-225.

- Krup, Gerhard, Dritter Sektor und Zivilgesellschaft in der Dritten Welt - Bolivien als Vorbild?, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 42 (2001), S. 168-195.
- Lauterbach, Johannes, Gibt es einen "Frieden von unten" im Nahen Osten? Die Rolle der Zivilgesellschaft in Israel, in: Info3 5 (2002), S. 4-5.
- Lee, Chan Keun, Civil Society: The Key to Facing Globalization. An Open Letter, in: The Ecumenical Review 53/4 (2001), S. 518-521.
- Lipowicz, Iena, Notwendige Genzziehungen. Christentum und Zivilgesellschaft im zusammenwachsenden Europa, in: Herder Korrespondenz 53/11 (1999), S. 567-573.
- Lovatt, Debbie, Islam, Secularism and Civil Society (Turkey), in: The World Today 53/8-9 (1997), S. 226-229.
- Macfee, Daniel, The WCC's Engagement with Civil Society, in: The Ecumenical Review 55/4 (2003), S. 362-373.
- Moosa, Ebrahim, Islam and Civil Society in South Africa. Prospects for Tolerance and Conflict Resolution, in: The American Journal of Islamic Social Sciences 11/4 (1994), S. 602-603.
- Muzaffar, Chandra, Zivilgesellschaft in der islamischen Welt, in: Epd Entwicklungspolitik 13-14 (2002), S. 20-24.
- Neem, Johann N., The Elusive Common Good: Religion and Civil Society in Massachusetts, 1780-1833, in: Journal of the Early Republic 24/3 (2004), S. 381-419.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula, Zivilgesellschaft. Kommunitaristische Romantik oder sozioethisches Konzept?, in: Stimmen der Zeit 123/5 (1998), S. 329-343.
- O'Hanlon, Gerard, A Theological Reflection on "Jesuits and the Situation of Women in Church and Civil Society", in: Milltown Studies 40 (1997), S. 147-158.
- Okuku, Juma Anthony, Civil Society and the Democratisation Processes in Kenya and Uganda. A Comparative Analysis of the Contribution of the Church and Ngos, in: Politikon 30/1 (2003), S. 51-65.
- O'Mahony, Joan, The Catholic Church and Civil Society: Democratic Options in the Post-Communist Czech Republic, in: West European Politics 26/1 (2003), S. 177-195.
- Ott, Martin, Demokratie im Werden. Staat, Kirchen und Zivilgesellschaft in Malawi, in: Herder Korrespondenz 53/8 (1999), S. 420-425.
- Otnad, Adrian, Zivilgesellschaft als Chance. Auf der Suche nach der Zukunft des Sozialen, in: Diakonie 1 (2001), S. 18-22.
- Perez Vilarino, Jose, The Catholic Commitment and Spanish Civil Society, in: Social Compass 44/4 (1997), S. 595-611.
- Perry, Donna L., Muslim Child Disciples, Global Civil Society, and Children's Rights in Senegal. The Discourses of Strategic Structuralism, in: Anthropological quarterly 77/1 (2004), S. 47-87.
- Pfeiffer, James, Civil Society, Nongovernmental Organizations (NGOs), and the Holy Spirit in Mozambique, in: Human Organization 63/3 (2004), S. 359-373.
- Poscher, Ralf, Vereinsverbote gegen Religionsgemeinschaften? - die Abschaffung des Religionsprivilegs im Vereinsgesetz als Akt unbewußter symbolischer Gesetzgebung, in: Kriti-

- sche Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 85/3 (2002), S. 298-311.
- Prittitz, Volker von, Zivile oder herrschaftliche Religion? Fundamentalismus, Religionsfreiheit und die Verantwortung des zivilen Staates, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 18 (2002), S. 33-38.
- Pronina, Elena, Elettorato o società civile? Il comportamento elettorale della popolazione russa nelle elezioni per la дума, in: *Futuribili* 7/3 (2000), S. 173-183.
- Reese, Niklas, Kirchliche Wurzeln der Zivilgesellschaft, in: *Südostasien* 19/4 (2003), S. 71-72.
- Schirazi, Asghar, Die Debatte über die Zivilgesellschaft in Iran, in: *Orient* 39/3 (1998), S. 433-459.
- Schumann, Olaf, Zivile Gesellschaft in Indonesien, in: *Zeitschrift für Mission* 27/4 (2001), S. 267-282.
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore, 50 Jahre Ökumenischer Rat der Kirchen. Die Rolle der Kirchen beim Aufbau einer internationalen Zivilgesellschaft in Europa, in: *Ökumenische Rundschau* 48/1 (1999), S. 114-116.
- Skreslet, Stanley H., Networking, Civil Society, and the NGO. A New Model for Ecumenical Mission, in: *Missiology* 25/3 (1997), S. 307-321.
- Stutzman, Linford, New Competitors for Hegemony: Western Evangelicals and the Rebuilding of Albanian Civil Society, in: *Journal of Ecumenical Studies* 36/1-2 (1999), S. 264ff.
- Turam, Berna, The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of "civil society", in: *The British Journal of Sociology* 55/2 (2004), S. 259-283.
- Uberoi, J. P. S., The Elementary Structure of Medievalism: Religion, Civil Society and the State, in: *Contributions to Indian Sociology* 28/1 (1994), S. 1-34.
- Ureña, Enrique M., Kant. La sociedad civil como pueblo de dios, in: *Revista portuguesa de filosofía* 61/2 (2005), S. 453-467.
- Vögele, W., Kirchen als freiwillige Assoziationen der Zivilgesellschaft. Theologische Überlegungen im Anschluß an Ronald Thiemanns Rezeption des Kommunitarismus, in: *Pastoraltheologie* 87/4 (1998), S. 175-184.
- Vondoepp, Peter, Liberal Visions and Actual Power in Grassroots Civil Society. Local Churches and Women's Empowerment in Rural Malawi, in: *The Journal of Modern African Studies* 40/2 (2002), S. 273-303.
- Vondoepp, Peter, Malawi's local clergy as civil society activists? The limiting impact of creed, context and class, in: *Commonwealth & Comparative Politics* 40/2 (2002), S. 21-47.
- Warr, Kevin, The Normative Promise of Religious Organizations in Global Civil Society, in: *Journal of Church and State* 41/3 (1999), S. 499-525.
- Welchman, Lynn, In the Interim: Civil Society, the Shar'i Judiciary and Palestinian Personal Status Law in the Transitional Period, in: *Islamic Law and Society* 10/1 (2003), S. 34-70.

Bibliographie

- Ammerman, Nancy, Re-awakening a sleeping giant. Christian fundamentalists in late twentieth-century US society, in: Gerrie ter Haar / James Busuttil (Hrsg.) *The Freedom to do God's Will. Religious Fundamentalism and Social Change*, London 2002, S. 89-110.
- Anderson, Margaret Lavinia, Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism, in: *Journal of Modern History* 63 (1991), S. 681-716.
- Anderson, Margaret Lavinia, *Practicing Democracy. Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton 2000.
- Arjomand, Saïd A., Coffeehouses, Guilds and Oriental Despotism: Government and Civil Society in late-17th-early 18th Century Istanbul and Isfahan, and as seen from Paris and London, in: *Archives européennes de sociologie/European Journal of Sociology* 45/1 (2004), S. 23-42..
- Asad, Talal, The Construction of Religion as an Anthropological Category, in: ders. (Hrsg.), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore 1993, S. 27-54.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.
- Asad, Talal, Secularism, Nation-State, Religion, in: Peter van der Veer / Hartmut Lehmann (Hrsg.), *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton 1999, S. 178-96.
- Auffarth, Christoph / Hubert Mohr, Religion, in: Dies. u. a. (Hrsg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart–Alltag–Medien*, Bd. 3, Stuttgart / Weimar 2000, S. 160-172.
- Auga, Michèle, Der Begriff der Zivilgesellschaft und seine Diskussion in Ägypten, in: *Orient* 37/3 (1996), S. 453-464.
- Bade, Klaus J. (Hrsg.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982.
- Bayly, Christopher A., *The Birth of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*, Oxford 2004.
- Behr, Hartmut / Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt (Hrsg.), *Politik und Religion in Staat, Zivilgesellschaft und den internationalen Beziehungen*, Opladen 2002.
- Bhargava, Rajeev (Hrsg.), *Secularism and its Critics*, Delhi / Oxford 1998.
- Bermeo, Nancy Gina / Nord Philip (Hrsg.), *Civil Society before Democracy: Lessons from Nineteenth-Century Europe*, New York 2000.
- Blackbourn, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993.
- Blaschke, Olaf, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. S. 38-75.
- Blaschke, Olaf (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt. Das zweite konfessionelle Zeitalter zwischen 1800-1970*, Göttingen 2002.

- Blaschke, Olaf / Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen, Gütersloh 1996.
- Bollenbeck, Georg, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt a. M. 1994.
- Borutta, Manuel, Das Andere der Moderne. Geschlecht, Sexualität und Krankheit in antikatolischen Diskursen Deutschlands und Italiens (1850-1900), in: Werner Rammert u.a. (Hrsg.), Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Ethnologische, soziologische und historische Studien, Leipzig 2001, S. 59-75.
- Borutta, Manuel, Der innere Orient. Antikatholizismus als intraokzidentaler Orientalismus in Deutschland, 1781-1924, in: Monica Juneja / Margrit Pernau (Hrsg.), Transnationale Historiographie. Religion und Grenzen in Indien und Deutschland, Frankfurt a. M. / New York (i. E.).
- Borutta, Manuel, Enemies at the Gate – the „Moabiter Klostersturm“ and the „Kulturkampf“: Germany, in: Christopher Clark / Wolfram Kaiser (Hrsg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe, Cambridge 2003, S. 227-254.
- Borutta, Manuel, Liberaler Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Phil. Diss. Freie Universität Berlin, 2004.
- Breuer, Dieter, Die protestantische Normierung des deutschen Literaturkanons in der frühen Neuzeit, in: Haupt / Langewiesche, Nation und Religion, S. 84-104.
- Brix, Emil / Nautz, Jürgen / Thien, Klaus (Hrsg.), Zivilcourage, Wien 2004.
- Bruhns, Hinnerk / Dieter Gosewinkel, Europe and the Other – Non-European Concepts of Civil Society, CiSoNet Perspectives Series, Berlin 2005.
- Buchowski, Michal, The shifting meanings of civil and civic society in Poland, in: Hann / Dunn, Civil Society, S. 79-98.
- Budde, Gunilla-Friederike, Auf dem Weg ins Bürgerleben. Kindheit und Erziehung in deutschen und englischen Bürgerfamilien, 1840-1914, Göttingen 1994.
- Budde, Gunilla-Friederike, Harriet und ihre Schwestern. Frauen und Zivilgesellschaft im 19. Jahrhundert, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 327-344.
- Burke, Edmund, Reflections on the Revolution in France, Oxford / New York 1993.
- Busch, Norbert, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh 1997.
- Butler, Jon, Jack-in-the-Box-Faith: The Religion Problem in Modern American History, in: Journal of American History 90 (2004) S. 1357-1378.
- Casanova, José, Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland, in: Said Arjomand (Hrsg.), The Political Dimensions of Religion, Albany 1993.
- Casanova, José, Civil society and religion. Retrospective reflections on Catholicism and prospective reflections on Islam, in: Social Research, 68/4 (2001), S. 1041-1081.
- Casanova, José, Global Catholicism and the Politics of Civil Society, in: Sociological Inquiry, 66/3 (1996), S. 356-363.
- Casanova, José, Public Religions in the modern World, Chicago / London 1994.

- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. The Gifford Lectures in the University of Edinburgh for 1973-4*, Cambridge 1975.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcoloniality and the Critique of History*, in: *Cultural Studies* 6 (1992), S. 337-357.
- Chambers, Simone / Will Kymlicka (Hrsg.), *Alternative Conceptions of Civil Society*, Princeton 2002.
- Clark, Christopher / Wolfram Kaiser (Hrsg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003.
- Clark, Christopher, *The politics of conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728-1941*, Oxford 1995.
- Clark, Christopher, *The New Catholicism and the European culture wars*, in: ders. / Kaiser, *Culture Wars*, S. 11-46.
- Comaroff, John L. / Comaroff, Jean, *Hausgemachte Hegemonie*, in: Sebastian Conrad / Shalini Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichtswissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, S. 247-282.
- Colas, Dominique, *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Paris 1992 [engl.: Ders., *Civil Society and Fanaticism. Conjoined Histories*, Stanford 1997].
- Conrad, Sebastian, *„Eingeborenenpolitik“ in Kolonie und Metropole. „Erziehung zur Arbeit“ in Ostafrika und Ostwestfalen*, in: ders. / Jürgen Osterhammel (Hrsg.), *Das Kaiserreich transnational. Deutschland in der Welt 1871-1914*, Göttingen 2004, S. 107-128;
- Conrad, Sebastian / Shalini Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichtswissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002.
- Conze, Werner / Hans-Wolfgang Strätz / Hermann Zabel, *Säkularisation, Säkularisierung*, in: Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 789-829.
- Cox, Jeffrey, *Religion and Imperial Power in Nineteenth-Century Britain*, in: Richard Helmsstadter (Hrsg.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, Stanford 1997, S. 339-342.
- Dann, Otto (Hrsg.), *Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland*, München 1984.
- Davidoff, Leonore / Catherine Hall, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, London 1987.
- De Giorgio, Michela, *Die Gläubige*, in: Ute Frevert / Heinz-Gerhard Haupt (Hrsg.), *Der Mensch des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1999, S. 120-147.
- De Giorgio, Michela, *Il modello cattolico*, in: Georges Duby / Michelle Perrot (Hrsg.), *Storia delle donne in Occidente*, Bd. 4, *L'Ottocento*, Hrsg. v. Geneviève Fraisse / Michelle Perrot, Roma / Bari 1991, S. 155-191.
- Derrida, Jacques, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders. / Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001, S. 9-107.

- Dokumente zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, Hrsg. v. Herbert Schambeck / Helmut Widder / Marcus Bergmann, Berlin 1993.
- Eisenstadt, Shmuel N., Multiple Modernities, in: Daedalus 129 (2000), S. 1-30.
- Ellis, Stephen, The mask of anarchy. The destruction of Liberia and the religious dimension of an African civil war, New York 1999.
- Evans, Ellen L., The Cross and the Ballot: Catholic Political Parties in Germany, Switzerland, Austria, Belgium and The Netherlands, 1785-1985, Boston 1999.
- Ferrarotti, Franco, Il mito della secularizzazione, in: La Critica Sociologica 69 (1984), S. 11-22.
- Filatow, Sergej, Religiosität und Religionsgemeinschaft in Russland zwölf Jahre nach Zusammenbruch des Kommunismus, in: Der Bürger im Staat 2/3 (2001), S. 130-135.
- Fischer-Tiné, Harald / Michael Mann (Hrsg.), Colonialism as Civilizing Mission. Cultural Ideology in British India, London 2004.
- Frank-Spörri, Katharina / Anna-Katharina Höpflinger, Tagungsbericht ‚*Europa und die Unsichtbare Religion*‘, in: Mitteilungsblatt Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft / Société Suisse pour la Science des Religions, 2002, S. 24-26.
- Friedman, Lawrence J. / McGrawie, Mark D. (Hrsg.), Charity, Philanthropy, and Civility in American History, Cambridge 2003.
- Fritsch-Oppermann, Sybille (Hrsg.), Ostwind. Die Bedeutung von Religion und Kultur für zivilgesellschaftliche Konzepte im konfuzianischen Kontext. Konsequenzen für die europäische Gesellschaft, Loccum 1999.
- Gabriel, Karl, Modernisierung als Organisierung von Religion, in: Michael Krüggeler / Karl Gabriel / Winfried Gebhardt (Hrsg.), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, S. 19-37.
- Gabriel, Karl, (Hrsg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa [=Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44 (2003)].
- Gall, Lothar, Liberalismus und „bürgerliche Gesellschaft“. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 220 (1975), S. 324-356.
- Geertz, Clifford, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1995, S. 44-95.
- Gerhards, Jürgen, Europäische Werte. Passt die Türkei kulturell zur EU?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 54/38 (2004), S. 14-20.
- Geyer, Michael / Hartmut Lehmann (Hrsg.), Religion und Nation - Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004.
- Glatz-Schmallegger, Markus, Handeln die Kirchen in Österreich zivilgesellschaftlich? Zusammenfassung einer empirischen Studie zum Verhältnis zwischen Kirchen und Zivilgesellschaft in Österreich, untersucht anhand ausgewählter kirchlicher Initiativen zur Bekämpfung struktureller Armut, in: <http://www.nt.tuwien.ac.at/nthft/temp/oefg/text/kirche.pdf>
- Götz von Olenhusen, Irmtraud, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994.

- Götz von Olenhusen, Irmtraud (Hrsg.) Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1995.
- Gosewinkel, Dieter, Zivilgesellschaft – eine Erschließung des Themas von seinen Grenzen her, WZB Discussion Paper Nr. SP IV 2003-505, Berlin 2003.
- Gosewinkel, Dieter / Sven Reichardt (Hrsg.), Ambivalenzen der Zivilgesellschaft. Gegenbegriffe, Gewalt und Macht, WZB Discussion Paper Nr. SP IV 2004-501, Berlin 2004.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004.
- Gross, Michael B., The War against Catholicism. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany, Michigan 2004.
- Große Kracht, Hermann-Josef, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997.
- Große Kracht, Hermann-Josef, Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 89-113.
- Große Kracht, Hermann-Josef, Religion in der Demokratisierungsfalle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus, in: GWU 51 (2000), S. 140-154.
- Grothmann, Detlef, „Verein der Vereine“? Der Volksverein für das Katholische Deutschland im Spektrum des politischen und sozialen Katholizismus der Weimarer Republik, Köln 1997.
- Gründer, Horst, Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas, Paderborn 1982.
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15.10.2001.
- Habermas, Rebekka, "Frauen und Männer des Bürgertums". Eine Familiengeschichte (1750-1850), Göttingen 1999.
- Habermas, Rebekka, Weibliche Religiosität - oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten, in: Klaus Tenfelde / Hans-Ulrich Wehler (Hrsg.), Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge, Göttingen 1994, S. 125-148.
- Halder, Winfrid, Katholische Vereine in Baden und Württemberg 1848-1914. Ein Beitrag zur Organisationsgeschichte des südwestdeutschen Katholizismus im Rahmen der Entstehung der modernen Industriegesellschaft, Paderborn u. a. 1995.
- Hall, Catherine, Civilizing Subjects. Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1857, Chicago 2002.
- Hall, John A. / Trentmann, Frank (Hrsg.), Civil Society. A Reader in History, Theory and Global Politics, Basingstoke 2005.
- Hall, Stuart, Der Westen und der Rest, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität. Diskurs und Macht, Hamburg 1994.

- Hann, Chris, Dunn Elizabeth (Hrsg.), *Civil Society. Challenging Western Models*, London 1996, S. 277-293.
- Harris, Ruth, Lourdes, *body and spirit in the secular age*, London 1999.
- Haspel, Michael, *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und in den schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA*, Tübingen 1997.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a. M. / New York 2001.
- Haupt, Heinz-Gerhard / Dieter Langewiesche (Hrsg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. / New York 2001.
- Healy, Róisín, *Religion and Civil Society: Catholics, Jesuits, and Protestants in Imperial Germany*, in: Trentmann, *Paradoxes of Civil Society*, S. 244-262.
- Herbert, David, *Christianity, Democratization and Secularization in Central and Eastern Europe*, in: *Religion, State and Society* 27/3-4 (1999), S. 277-293.
- Herbert, David, *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot 2003.
- Herbert, Ulrich, *Liberalisierung als Lernprozess. Die Bundesrepublik in der deutschen Geschichte - eine Skizze*, in: (Hrsg.), *Wandlungsprozesse in Westdeutschland. Belastung, Integration, Liberalisierung 1945-1980*, Göttingen 2002, S. 7-49.
- Herres, Jürgen, *Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840-1870*, Essen 1996.
- Hettling, Manfred / Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000.
- Hildermeier, Manfred / Kocka, Jürgen / Conrad, Christoph (Hrsg.), *Europäische Zivilgesellschaft in West und Ost*, Frankfurt/New York 2000.
- Hölscher, Lucian, *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 250 (1990) S. 595-630.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig, *Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich*, Göttingen 2003.
- Hübinger, Gangolf, *Confessionalism*, in: Roger Chickering (Hrsg.), *Imperial Germany. A Historiographical Companion*, London 1996, S. 156-184.
- Hübinger, Gangolf, *Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.
- Hüwelmeier, Gertrud, *Global Players - Global Prayers. Gender und Migration in transnationalen religiösen Räumen*, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 100 (2004), S. 161-176.
- Hüwelmeier, Gertrud, *Ordensfrauen unterwegs. Gender und transnationale Migration*, in: *Historische Anthropologie* 13 (2005), S. 91-110.
- Imunde, Lawford (Hrsg.), *Die Rolle der Zivilgesellschaft und der Religion bei der Demokratisierung Afrikas*, Loccum 2003.

- Jacobi, Juliane, Erziehung als Mission, in: Ursula Röper / Carola Jüllig (Hrsg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahr Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, S. 80-89.
- Jaeger, Friedrich, Amerikanischer Liberalismus und zivile Gesellschaft. Perspektiven sozialer Reform zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Göttingen 2001.
- Jensen, Uffa, Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert, Göttingen 2005.
- Jessen, Ralph / Sven Reichardt / Ansgar Klein (Hrsg.), Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Opladen 2004.
- Joskowicz, Alexander, Liberal Judaism and Confessional Politics of Difference in the German Kulturkampf. The Allgemeine Zeitung des Judenthums and the Israelitische Wochenschrift in the 1870s, in: Leo Baeck-Yearbook 50 (2005), (i. E.).
- Keane, John, The limits of secularism. Does the marginalizing of religion impose a new intolerance?, in: The Times Literary Supplement, 9.1.1998, S. 12f.
- Keane, John, Civil Society: Old Images, New Visions, Cambridge 1998.
- Kehrer, Günter, Religion, Definitionen der, in: Hubert Cancik u. a. (Hrsg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart u. a. 1998, S. 418-425.
- Kippenberg, Hans G., Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition noch auf einer Überlegenheit der Wissenschaft basiert, in: Burkhard Gladigow / ders. (Hrsg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, S. 9-28.
- Kittsteiner, Heinz D., Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1991.
- Kocka, Jürgen, Zivilgesellschaft als historisches Projekt: Moderne europäische Geschichtsforschung in vergleichender Absicht, in: Christof Dipper u. a. (Hrsg.), Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder, Berlin 2000, S. 475-484.
- Kocka, Jürgen, Das lange 19. Jahrhundert. Arbeit, Nation und bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart 2001 [=Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 10., völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 13].
- Kocka, Jürgen / Paul Nolte / Sven Reichardt / Shalini Randeria, Neues von der Zivilgesellschaft. Aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel, WZB Discussion Paper Nr. P 01-801, Berlin 2001.
- Kocka, Jürgen, Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen 16/2 (2003), S. 29-37.
- Kocka, Jürgen, Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Ralph Jessen / Sven Reichardt / Ansgar Klein (Hrsg.), Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2004, S. 29-42.
- Koenig, Matthias, Öffentliche Konflikte um die Inkorporation muslimischer Minderheiten in Westeuropa - analytische und komparative Perspektiven, in: Journal für Konflikt- und Gewaltforschung 6/6 (2004), S. 85-100.
- Koenig, Matthias, Religion and the Nation-State in South Korea. A Case of Interpretations of Modernity in a Global Context, in: Social Compass 47 (2000), S. 551-570.

- Koenig, Matthias, Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland, Phil. Diss. Philipps-Universität Marburg 2003.
- Khosrozadeh, Behrouz, Demokratie und Zivilgesellschaft in Okzident und Orient. Eine vergleichende Studie. Das Fallbeispiel Iran, Berlin 2003.
- Koselleck, Reinhart / Ulrike Spree / Willibald Steinmetz, Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich, in: Hans-Jörg Puhle (Hrsg.), Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, Göttingen 1991, S. 14-58.
- Kreiner, Paul, In Italien tobt ein bitterer Kulturkampf. Referendum zur Aufweichung des Bioethik-Gesetzes, in: Kölner Stadt-Anzeiger 10.6.2005.
- Krüger, Gesine, Kriegsbewältigung und Geschichtsbewußtsein. Realität, Deutung und Verarbeitung des deutschen Kolonialkriegs in Namibia 1904 bis 1907, Göttingen 1999.
- Krüggele, Michael / Karl Gabriel / Winfried Gebhardt (Hrsg.), Institution, Organisation, Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999.
- Kuhlemann, Frank-Michael, Bürgertum und Religion, in: Peter Lundgreen (Hrsg.), Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986-1997), Göttingen 2000, S. 293-318.
- Kuhn, Thomas, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1967.
- Kuperus, Tracy, State, civil society and apartheid in South Africa. An examination of Dutch Reformed Church-state relations, Basingstoke u. a. 1999.
- Langewiesche, Dieter, Liberalismus in Deutschland, Frankfurt a. M. 1988.
- Lässig, Simone, Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert, Göttingen 2004.
- Langlois, Claude, Le Catholicisme au féminin: les congregations françaises à supérieure au XIXe siècle, Paris 1984.
- Lehmann, Hartmut, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus. Die Weber-These nach zwei Generationen, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. 1988, 529-553
- Lehmann, Hartmut (Hrsg.), Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte, Göttingen 2003.
- Lehmann, Hartmut, Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion?, Göttingen 2004.
- Lepp, Claudia, Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.
- Liedhegener, Antonius, Christentum und Urbanisierung. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933, Paderborn u. a. 1997
- Liedtke, Rainer / Stephan Wendehorst (Hrsg.), The Emancipation of Catholics, Jews and Protestants: Minorities and the Nation-State in Nineteenth-Century Europe, Manchester / New York 1999.

- Lijphart, Arend, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968.
- Locke, John, *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg 1957.
- Loth, Wilfried, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf 1984.
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion*, New York 1967.
- Luckmann, Thomas, *Secolarizzazione: un mito contemporaneo*, in *Cultura e Politica* 14 (1969), S. 175-182.
- Luhmann, Niklas, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977.
- Luhmann, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2000.
- Madsen, Richard, *China's Catholics. Tragedy and hope in an emerging civil society*, Berkeley 1998.
- Martin, David, *Tongues on Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990.
- Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: Ders. / Friedrich Engels, *Werke*, Band 8, Berlin (Ost) 1960, S. 111-207.
- Maughan, Steven S., *Civic Culture, Women's Foreign Missions, and the British Imperial Imagination, 1860-1914*, in: Trentmann, *Paradoxes of Civil Society*, S. 199-222.
- McCarthy, Kathleen D., *American Creed. Philanthropy and the Rise of Civil Society 1700-1865*, Chicago / London 2003.
- McLeod, Hugh, *Secularization in Western Europe. 1848-1914*, New York 2000.
- McLeod, Hugh, *Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, in: Ute Frevert (Hrsg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, S. 134-156.
- Meiwees, Relinde, *„Arbeiterinnen des Herrn“. Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2000.
- Mergel, Thomas, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794-1914*, Göttingen 1994.
- Mergel, Thomas, *Parlamentarische Kultur in der Weimarer Republik. Politische Kommunikation, symbolische Politik und Öffentlichkeit im Reichstag*, Düsseldorf 2003.
- Michnik, Adam, *L'Eglise et la gauche. Le dialogue polonais*, Paris 1976 (dt.: *Die Kirche und die polnische Linke*, München 1980; engl. *The Church and the Left*, Chicago 1993).
- Minkmar, Nils, *Mein Papstdefekt. Ist es neurologisch bedenklich, sich in diesen Tagen nicht katholisch zu fühlen?*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* 24.4.2005.
- Mooser, Josef, *Christlicher Beruf und „bürgerliche“ Gesellschaft. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche „Inferiorität“*, in: Wilfried Loth (Hrsg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991, S. 124-142.
- Mooser Josef, *Das katholische Milieu in der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Vereinswesen des Katholizismus im späten Deutschen Kaiserreich*, in: Olaf Blaschke / Frank-Michael

- Kuhlemann (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus - Mentalitäten - Krisen, Gütersloh 2000, S. 59-92.
- Mooser, Josef, Volk, Arbeiter und Bürger in der katholischen Öffentlichkeit des Kaiserreichs. Zur Sozial- und Funktionsgeschichte der deutschen Katholikentage 1871-1913, in: Hans-Jürgen Puhle (Hrsg.), Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, Göttingen 1991, S. 259-273.
- Müller, Werner, Bürgertum und Christentum, Freiburg u. a. 1982.
- Nipperdey, Thomas, Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988.
- Thomas Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I, in: Ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, S. 174-205.
- Pelczynski, Zbigniew A., Solidarity and 'The Rebirth of Civil Society' in Poland, 1976-1981, in: John Keane (Hrsg.), Civil Society and the State, London / New York 1988, S. 361-380.
- Pollack, Detlef, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), S. 163-190.
- Prätorius, Rainer, In God We Trust. Religion und Politik in den USA, München 2003.
- Preston, Margaret H., Charitable Words. Women, Philanthropy, and the Language of Charity in Nineteenth-Century Dublin, Westport (Conn.) / London 2004.
- Putnam, Robert D., Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy, unter Mitarbeit von Roberta Leonardi und Raffaella Y. Nanetti, Princeton 1993.
- Rahden, Till van, Juden und die Ambivalenzen der Zivilgesellschaft, in: Jessen u. a., Zivilgesellschaft als Geschichte, S. 345-369.
- Remond, René, Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart, München 2000.
- Rein, Gerhard, Die protestantische Revolution 1987-1990, Berlin 1990.
- Riedel, Manfred, Art. „Gesellschaft, bürgerliche“, in: Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 719-800.
- Riesebrodt, Martin, Rückkehr der Religionen. Zwischen Fundamentalismus und 'Kampf der Kulturen', München 2000.
- Ross, Ronald J., The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887, Washington 1998.
- Roy, Olivier, Le post-islamisme, Aix-en-Provence 1999.
- Sajoo, Amyn B., Civil Society in the Muslim World, London 2002.
- Saurer, Edith, Säkularisierung, Entchristianisierung, Entzauberung: Diskussionen in der italienischen Geschichtsschreibung, in: Hartmut Lehmann (Hrsg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanzen und Perspektiven der Forschung, Göttingen 1997, S. 183-193.
- Schieder, Rolf, Wieviel Religion braucht Deutschland?, Frankfurt a. M. 2001.

- Schmidt, Jürgen, Zivilgesellschaft und nichtbürgerliche Trägerschichten. Das Beispiel der frühen deutschen Arbeiterbewegung (ca. 1830-1880), WZB Discussion Paper SP IV 2004-502, Berlin 2004.
- Schulz, Dorothea, Political Factions, Ideological Fictions. The Controversy over the Reform of Family Law in Democratic Mali, in: *Islamic Law and Society* 10 (2003), S. 132-164.
- Schulz, Dorothea, Muslim women's associations, mass media, and morals in urban Mali, in: *ISIM (Institute of the Study of Islam in the Modern World) Newsletter*, Oktober 2000, S. 27.
- Scott, David, Religion in Colonial Civil Society. Buddhism and Modernity in 19th century Sri Lanka, in: *Cultural Dynamics* 8(1) S. 7-23, hier S. 8.
- Seligman, Adam B., *The Idea of Civil Society*, Princeton 1992.
- Sheehan, James, *German liberalism in the nineteenth century*, Chicago 1978.
- Siemons, Mark, Kopftuchstreit. Die Falle des Laizismus, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17.3.2004, S. 35.
- Smith, Helmuth Walser, *German Nationalism and religious conflict. Culture, Ideologie, Politics, 1870-1914*, Princeton 1995.
- Smith, Helmuth Walser (Hrsg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800-1914*, Oxford 2001.
- Somers, Margaret R., Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere, in: *Sociological Theory* 13 (1995), S. 229-274.
- Sperber, Jonathan, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton/NJ 1984.
- Spieker, Manfred (Hrsg.), *Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen*, Paderborn u. a. 2003.
- Stark, Rodney / William Sims Bainbridge, *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*, Berkeley u. a. 1985.
- Stout, Jeffrey, *Democracy and Tradition*, Princeton 2004.
- Swatos jr., William / Saviet V. A. Olson (Hrsg.), *The Secularization Debate*, Oxford 2000.
- Taylor, Charles, Drei Formen des Säkularismus, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, S. 217-246.
- Tenfelde, Klaus, Die Entfaltung des Vereinswesens während der Industriellen Revolution in Deutschland (1850-1873), in: Otto Dann (Hrsg.), *Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland*, München 1984, S. 55-114.
- Tétreault, Mary Ann / Denemark, Robert A. (Hrsg.), *Gods, guns, and globalization. Religious radicalism and international political economy*, Boulder 2004.
- Tocqueville, Alexis de, *Über die Demokratie in Amerika*, 2 Bde., Stuttgart 1959-62.
- Trentmann, Frank, Introduction. Paradoxes of Civil Society, in: ders. (Hrsg.), *Paradoxes of Civil Society. New Perspectives on Modern German and British History*, New York / Oxford 2000, S. 3-46.

- Trentmann, Frank (Hrsg.), *Paradoxes of Civil Society. New Perspectives on Modern German and British History*, New York / Oxford 2000.
- Trentmann, Frank, *The Problem with Civil Society. Or Putting Modern European History Back into Contemporary Debate*, in: Marlies Glasius / Mary Kaldor / David Lewis / Hakan Seckinelgin (Hrsg.), *Exploring Civil Society. Political and Cultural Contexts*, London 2004, S. 26-35.
- Triebel, Matthias, *Religion und Religionsgemeinschaften im künftigen Europäischen Verfassungsvertrag. Die Debatten des Europäischen Konvents*, NomoK@non-Webdokument: <http://www.nomokanon.de/abhandlungen/014.htm>, Rdnr. 1-88.
- Uberoi, J. P. Singh, *Religion, civil society and the state. A study of Sikhism*, Delhi u. a. 1996.
- van der Veer, Peter, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton / Oxford 2001.
- Verheyen, Nina, *Vereine in der deutschen Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts. Eine Skizze quantitativer Entwicklungstendenzen auf der Grundlage der Literatur*, unv. Paper für die AG „Zivilgesellschaft: Historisch-sozialwissenschaftliche Perspektiven“ des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung, Berlin 2003.
- Vidal, Francesca (Hrsg.), *Religionen und Zivil-Gesellschaft*, Mössingen-Talheim 2002.
- Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, München 1993 [1. Aufl. 1939].
- Volkov, Shulamit, *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland. Eigenart und Paradigma*, in: Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, Bd. 2, München 1988, S. 242-371.
- Volkov, Shulamit, *The Ambivalence of Bildung. Jews and Other Germans*, in: Klaus L. Berghahn (Hrsg.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York 1996, S. 81-98, 267-274.
- Waardenburg, Jacques, *Zivilgesellschaft, Menschenrechte und Islam*, Vortrag Luzern, 7. Mai 2002, in: http://www.unilu.ch/gf/3259_9302.htm.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 9. Aufl. 1988, S. 17-206.
- White, Jenny B., *Civic culture and Islam in urban Turkey*, in: Hann / Dunn, *Civil Society*, S. 143-154.
- Wehler, Hans-Ulrich, „Muslime sind nicht integrierbar“, in: *Die Tageszeitung* 10.9.2002; ders., *Das Türkenproblem*, in: *Die Zeit* 12.9.2002, S. 9.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Verblendetes Harakiri. Der Türkei-Beitritt zerstört die EU*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 33-34/2004).
- Wehler, Hans-Ulrich, *Die Zielutopie der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und die „Zivilgesellschaft“ heute*, in: Peter Lundgreen (Hrsg.), *Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986-1997)*, Göttingen 2000, S. 85-92.
- Welskopp, Thomas, „Manneszucht“ und „Selbstbeherrschung“. *Zivilgesellschaftliche Werte in der deutschen Sozialdemokratie, 1848-1878*, in: Jessen u. a., *Zivilgesellschaft als Geschichte*, S. 65-88.

- Welter, Barbara, The Feminisation of American Religion, 1800-1860, in: M. S. Hartmann / L. Banner (Hg.), *Clio's Consciousness Raised*, New York 1976, S. 137-154.
- White, Jenny B., Civic culture and Islam in urban Turkey, in: Chris Hann / Elizabeth Dunn (Hrsg.), *Civil Society. Challenging Western Models*, London 1996, S. 143-154.
- Wilson, John F. / Donald L. Drakeman (Hrsg.), *Church and State in American History. Key documents, decisions, and commentary from past three centuries*, Boulder 2003.
- Winkler, Heinrich August, Selbstzerstörung durch Überdehnung. Die EU und die Türkei dürfen einander nicht überfordern, in:
http://www.bpb.de/themen/571FU3,0,0,Selbstzerst%F6rung_durch_%DCberdehnung.html.
- Winkler, Heinrich August, Wir erweitern uns zu Tode, in: *Die Zeit* 7.11.2002, S. 6.
- Wuthnow, Robert, *The restructuring of American religion. Society and faith since World War II*, Princeton 1988.
- Zabel, Hermann, *Verweltlichung / Säkularisierung, Zur Geschichte einer Interpretationskategorie*, Phil. Diss. Münster 1968.
- Ziemann, Benjamin, Der deutsche Katholizismus im späten 19. und im 20. Jahrhundert. Forschungstendenzen auf dem Weg zu sozialgeschichtlicher Fundierung und Erweiterung, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 40 (2000), S. 402-422.

Veröffentlichungsreihe der Forschungsgruppe Zivilgesellschaft, Citizenship und politische Mobilisierung in Europa*

*Am 1. Januar 2005 wurde die Forschungsgruppe "Zivilgesellschaft, Citizenship und politische Mobilisierung in Europa" (ZCM) eingerichtet. Sie geht hervor aus der Zusammenlegung der Arbeitsgruppen "Zivilgesellschaft: historisch-sozialwissenschaftliche Perspektiven" (ZG) und "Politische Öffentlichkeit und Mobilisierung" (PÖM) und ist in den Forschungsschwerpunkt "Zivilgesellschaft, Konflikte und Demokratie" (ZKD) eingegliedert.

2001

- P01-801 JÜRGEN KOCKA, PAUL NOLTE, SHALINI RANDERIA, SVEN REICHARDT:
Neues über Zivilgesellschaft aus historisch-
sozialwissenschaftlichem Blickwinkel, 104 S.

2002

- P02-701 ZORN, ANNIKA: Wie die Löffelente bis nach Brüssel kam - oder: Wie
sucht man nach europäischen Bewegungen?

2003

- SP IV 2003-401 JESUS CASQUETE: From Imagination to Visualization: Protest Ritu-
als in the Basque Country, 37 S.
- SP IV 2003-402 RUUD KOOPMANS, JESSICA ERBE: Towards a European Public
Sphere? Vertical and Horizontal Dimensions of Europeanised Po-
litical Communication, 25 S.
- SP IV 2003-403 RUUD KOOPMANS, ANN ZIMMERMANN: Internet: A New Potential for
European Political Communication?, 28 S.
- SP IV 2003-501 GABRIELLA ROSEN: Science and Civil Society: Lessons from an Or-
ganization at the Borderland, 53 S.
- SP IV 2003-502 SHALINI RANDERIA: Between Cunning States and Unaccountable
International Institutions: Social Movements and Rights of Local
Communities to Common Property Resources, 30 S.

- SP IV 2003-503 SVEN REICHARDT: Soziales Kapital "im Zeitalter materieller Interessen". Konzeptionelle Überlegungen zum Vertrauen in der Zivil- und Marktgesellschaft des langen 19. Jahrhunderts (1780-1914), 20 S.
- SP IV 2003-504 NINA VERHEYEN: Diskutieren in der frühen Bundesrepublik: Zur Kulturgeschichte des „besseren Arguments“ zwischen Re-education und Studentenbewegung, 22 S.
- SP IV 2003-505 DIETER GOSEWINKEL: Zivilgesellschaft – eine Erschließung des Themas von seinen Grenzen her, 31 S.
- SP IV 2003-506 UTE HASENÖHRL: Zivilgesellschaft und Protest. Zur Geschichte der Umweltbewegung in der Bundesrepublik Deutschland zwischen 1945 und 1980 am Beispiel Bayerns, 25 S.

2004

- SP IV 2004-401 CHRISTIAN GALONSKA, MARIA BERGER, RUUD KOOPMANS: Über schwindende Gemeinsamkeiten: Ausländer- versus Migrantenforschung. Die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels zur Erforschung ethnischer Minderheiten in Deutschland am Beispiel des Projekts „Die Qualität der multikulturellen Demokratie in Amsterdam und Berlin“. 78 S.
- SP IV 2004-501 DIETER GOSEWINKEL, SVEN REICHARDT (HG.): Ambivalenzen der Zivilgesellschaft. Gegenbegriffe, Gewalt und Macht, 86 S.
- SP IV 2004-502 JÜRGEN SCHMIDT: Zivilgesellschaft und nicht-bürgerliche Trägerschichten. Das Beispiel der frühen deutschen Arbeiterbewegung (ca. 1830-1880), 51 S.
- SP IV 2004-503 MARTIN LENGWILER: Privacy, justice and equality. The history of privacy legislation and its significance for civil society, 20 S.
- SP IV 2004-504 MANFRED GAILUS: Contentious Food Politics: Sozialer Protest, Märkte und Zivilgesellschaft (18.-20. Jahrhundert), 75 S.
- SP IV 2004-505 HEINRICH HARTMANN: Unternehmen organisieren im gesellschaftlichen Umfeld – deutsche und französische Erfahrungen zwischen 1890 und 1914, 31 S.

2005

- SP IV 2005-401 UTE HASENÖHRL: Zivilgesellschaft, Gemeinwohl und Kollektivgüter, 38 S.
- SP IV 2005-402 KENNETH NEWTON: Support for Democracy – Social Capital, Civil Society and Political Performance, 27 S.
- SP IV 2005-403 SABINE MOHR, BERNHARD WEßELS, JAN BEYERS, BART KERREMANS, Zugang und Legitimität in der EU – Vorläufige Ergebnisse der Befragung deutscher Interessenverbände, politischer Parteien, Ministerien und politischer Stiftungen zur Außenhandelspolitik in der Europäischen Union, 26 S.

Bei Ihren Bestellungen von WZB-Papers schicken Sie bitte unbedingt einen an Sie adressierten Aufkleber mit sowie je paper eine Briefmarke im Wert von 0,55 Euro oder einen "Coupon Réponse International " (für Besteller aus dem Ausland)

Please send a self addressed label and postage stamps in the amount of 0,55 Euro or one "Coupon-Réponse International" (if you are ordering from outside Germany) for each WZB-paper requested

Bestellschein

Order Form

Absender / Return Address:

Wissenschaftszentrum Berlin
für Sozialforschung
Presse- und Informationsreferat
Reichpietschufer 50

D-10785 Berlin-Tiergarten

**Hiermit bestelle ich folgende(s)
Discussion paper(s):**

**Please send me the following
Discussion paper(s):**

Bestell-Nr. / Order no.	Autor/in, Kurztitel / Author(s) / Title(s) in brief